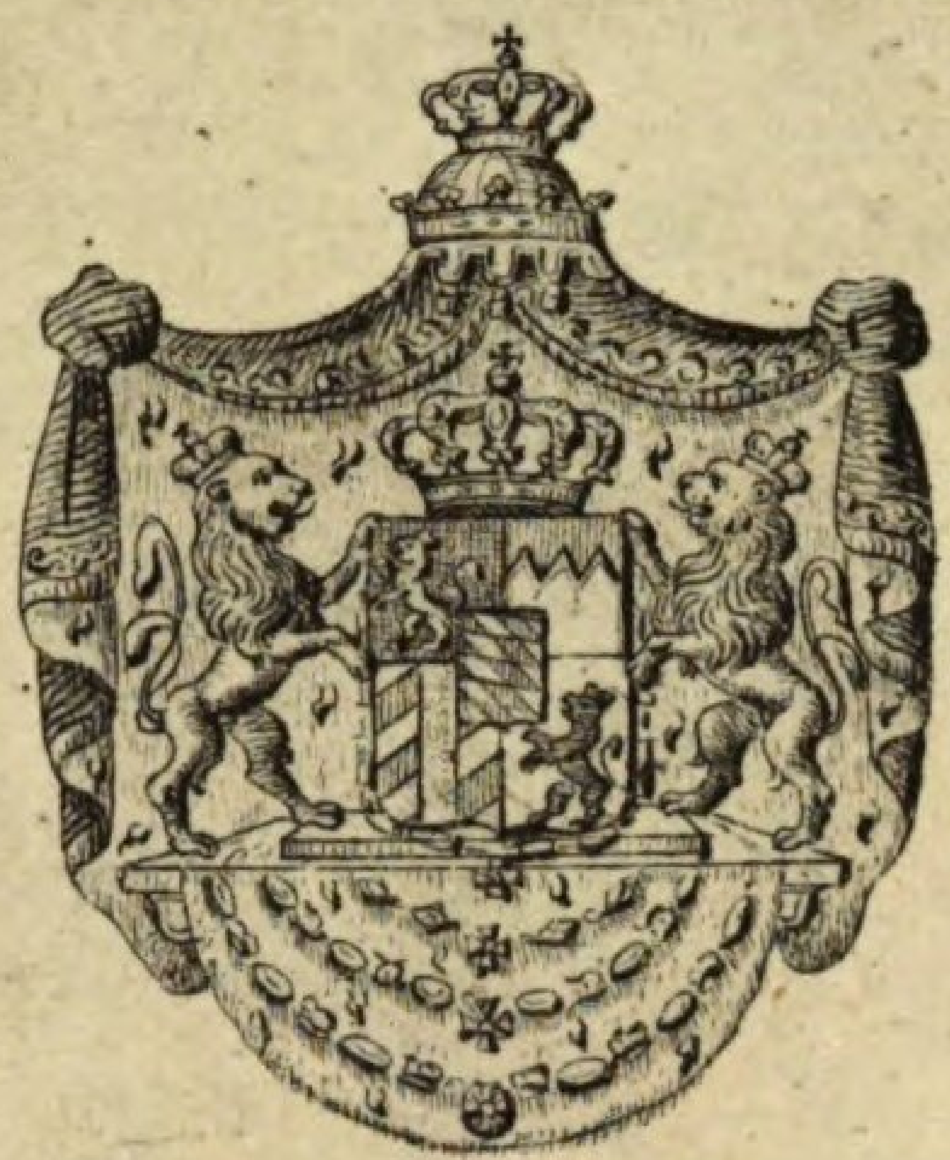
Exeg. 389 n



BIBLIOTECA
REGIA
MONACENSIS.

Krit[illegible]

[illegible]

Ansichten von [illegible]

[illegible]

[illegible] neuen Versuche [illegible]

von

F. Friedrichsen.

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

Kritische Uebersicht

der verschiedenen

Ansichten von dem Buche Jonas,

nebst

einem neuen Versuche über dasselbe

von

P. Friedrichsen,

Pastor zu Jevenstedt im Herzogthum Holstein.

Zweite verbesserte, zum Theil völlig umgearbeitete, mit neuen Ansichten und Excursen bereicherte Ausgabe.

Leipzig 1841

bei Friedr. Christ. Wilh. Vogel.

308 D

V

56 G

Friedrichsen
Buch Jon

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Vorrede.

Die nachfolgende Abhandlung erschien zuerst 1817 unter dem Titel: Kritischer Ueberblick der merkwürdigsten Ansichten vom Buche Jonas nebst einem neuen Versuche über dasselbe. Das Verhältniss dieser neuen Ausgabe zu der ersten ist schon durch den Titel im Allgemeinen angedeutet. Kein einziger Abschnitt ist ohne mehr oder weniger bedeutende Aenderungen geblieben; Mehreres, worin ich mich offenbar geirrt hatte, ist geradezu gestrichen worden; Anderes, was nicht mit Stillschweigen übergangen werden durfte, hat eine ganz veränderte Gestalt erhalten. Namentlich habe ich mich bemüht, alle Ausleger mit gleicher Gerechtigkeit zu behandeln, und daher jede Ansicht, wo dies nicht schon in der ersten Ausgabe geschehen war, in ein möglichst günstiges Licht zu stellen. Man vergleiche z. B. nur die Wunderansicht, Less, Palmer. Natürlich konnte dies auch nicht ohne Einfluss auf die Prüfung derselben bleiben. Mehrere ältere Ansichten, die ich übersehen hatte, sind jetzt aufgenommen, und die neueren, so weit sie mir bekannt geworden sind, alle berücksichtigt worden. So hoffe ich denn eine Uebersicht der verschiedenen Ansichten von dem Buche Jonas geliefert zu haben, in der nichts übersehen ist, was der Berücksichtigung werth ist.

Meine jetzige Ansicht weicht in mehreren Punkten so stark von der früheren ab, dass sie fast als eine neue betrachtet werden kann. Zur Vergleichung beider mag letztere nach ihren Hauptzügen hier noch einen Platz finden: Ein Mythos von dem unter Jerobeam II. lebenden Jonas, dem irgend ein historisches Factum

zum Grunde lag, macht das Substrat des Apologs aus. Dieser Mythos ward aber von dem Vf. nach dem moralischen Zwecke, den er sich vorgesetzt hatte, verschiedentlich modificirt. Es fragt sich also, welches ist der moralische Zweck des Buches? Was fand der Vf. vor, das ihm zur Grundlage seiner Schrift diente? Wie viel davon mag wol reinhistorische Thatsache sein? und was hatte die Sage hinzugesetzt? Welche Züge dürfen wir auf Rechnung des Concipienten setzen?

A. Der Hauptsatz des Buches ist: Jehova ist eben so wol ein Gott der Heiden als der Juden und nimmt sich Ersterer im Falle der Besserung mit gleicher Nachsicht und Schonung an. Jonas ist das Symbol des hebräischen Volkes, so wie die beiden heidnischen Partheien die Symbole aller Heidenvölker. Für die Richtigkeit dieses Hauptsatzes sprechen folgende Erscheinungen in unserem Buche: *a*) die authentische Erklärung des Verfassers selbst in den dem Jehova in den Mund gelegten Schlussworten. *b*) die Klage des Propheten Kap. 4, 2. *c*) die ganze Dichtung vom Wunderbaum. *d*) einzelne Momente der Erzählung, die nicht dem Mythos angehören können, namentlich die günstige Schilderung der beiden heidnischen Partheien, und der Contrast, in welchen der Prophet mit den Heiden gesetzt worden ist.

B. Welches Factum liegt der Erzählung zum Grunde? Es ist ein historischer Mythos. Wir haben hier also ein Doppeltes zu thun, das historische Factum von dem mythischen Gewande zu entkleiden, und dann die Zusätze anzugeben, welche dieses Factum durch die Sage erhalten hatte. Es fragt sich also

I. welches ist das dem Mythos zum Grunde liegende Factum? Dahin rechne ich: 1) Jonas hat wirklich Orakel gegen Ninive ausgesprochen. Sollte auch Tob. 14, 6 nicht für ein historisches Zeugniss dafür gelten können, so ist es doch schon an sich wahr-

scheinlich, dass Jonas in seinen Orakeln auf das feindselige Verhältniss Rücksicht genommen habe, das unter Jerobeam II. zwischen Assyrien und Israel eintrat. 2) Jonas hat wirklich einmal eine Seereise gemacht und auf dieser Schiffbruch gelitten. Zum Beweise für diese Behauptung berufen wir uns *a*) auf das Gebet des Propheten, in dem durchgängig nur von einer Rettung aus einer grossen Wassersgefahr die Rede ist. Dies rührt wahrscheinlich von dem Propheten selbst her, wenigstens muss es älter sein als die Abfassung unseres Buches; denn *α*) es steht in keinem Zusammenhang mit der Wahrheit, um deren Darstellung es dem Verfasser zu thun war; *β*) es muss älter sein als der Mythos vom Jonas, da gar keine Rücksicht darauf genommen wird; und *γ*) die Sprache ist ganz rein, ganz so, wie zu den Zeiten Davids und in den Psalmen überhaupt. — *b*) auf die Translation einiger Mythen, die mit der Erzählung unseres Buches Aehnlichkeit haben, auf den Propheten Jonas. Seine Seereise hing wahrscheinlich nicht ursprünglich mit seinen Orakeln in Ninive zusammen, sondern die Sage setzte sie erst in Verbindung mit einander.

II. Welche Züge unseres Buches hat die Tradition diesem zum Grunde liegenden Factum hinzugefügt? Dahin sind folgende Punkte zu rechnen: 1) die Schilderung des eigensinnigen, Gott ungehorsamen Jonas im ersten Kapitel; denn darin ist der Grund zu suchen, warum der Verfasser gerade die Geschichte des Jonas wählte, um durch sie die Wahrheit, die er vortragen wollte, sinnlich darzustellen. Dachte man sich die Seereise des Jonas und sein Orakel gegen Ninive einmal in Verbindung mit einander, was lag dann näher, als dass Jonas durch eigne Verschuldung sich zugezogen, dass er sich anfangs geweigert hatte, eine so gefährliche Missionsreise zu übernehmen? 2) das Verschlungenwerden

des Propheten von einem Seeungeheuer; denn es hat gar keine Beziehung auf den Hauptsatz; es ist eine Uebertragung der bekannten griechischen Mythen auf den Jonas. *c*) dass Jonas zu Ninive angekommen sei, und daselbst Orakel ausgesprochen habe; denn das ist das zweite Substrat, das der Verfasser vorfinden musste, wenn er die Geschichte des Propheten Jonas zur Darstellung der vorzutragenden moralischen Wahrheit sollte wählen können.

C. Welche Momente der Erzählung können wir mit überwiegender Wahrscheinlichkeit auf die Rechnung des Concipienten setzen? Dahin rechne ich 1) die Schilderung der Religiosität der heidnischen Schiffsleute. 2) die Schilderung der Reue und Busse der Niniviten, und 3) die ganze Dichtung vom Wunderbaum.

Es wird nicht nöthig sein, hier die Gründe anzugeben, die mich bewogen haben, diese Ansicht theilweise wieder aufzugeben, da sie aus dem ganzen Gange der Untersuchung, wie sie in dieser Ausgabe geführt worden ist, sich von selbst ergeben. Einiges ist nicht mit Unrecht von Jäger (Ueber den sittlich-religiösen Endzweck des Buchs Jonah, in der Tübinger Zeitschrift für Theologie, Jahrg. 1840. S. 139 — 143) dagegen erinnert worden, was mir erst zu Gesichte gekommen ist, als meine eigne Ansicht buchstäblich so ausgearbeitet vor mir da lag, wie sie jetzt hier erscheint.

Freuen würde es mich, wenn Männer, wie Gesenius, de Wette, Winer und Knobel, an deren Ansichten ich mich anschliesse, diese kleine Schrift ihrer Aufmerksamkeit nicht unwürdig hielten.

I. Vorbemerkungen.

So wie das Auffallende in der biblischen Erzählung von den Schicksalen des Propheten Jonas von jeher den Gegnern der Bibel zu Spöttereien Veranlassung gegeben hat [1]),

1) Dass dies schon in alten Zeiten geschehen sei, sehen wir bei mehreren Kirchenvätern, z. B. dem Augustinus (Operum tom. II. Opera et studio Monachor. ordinis Sancti Benedicti e Congregatione Sancti Mauri. Ed. nov. Antwerp. 1700. Epist. CII. (in älteren Ausgaben Epist. XLIX): Postrema quaestio proposita est de Jona, nec ipsa quasi ex Porphyrio, sed tanquam ex irrisione paganorum, sic enim proposita est: „Deinde quid sentire, inquit, debemus de Jona, qui dicitur in ventre celi triduo fuisse, quod ἀπίθανον est et incredibile, transvoratum cum veste hominem fuisse in corde piscis. Aut si figura est, hanc dignaberis pandere. Deinde quid sibi etiam illud vult, supra evomitum Jonam cucurbitam natam, quid causae fuit, ut haec nasceretur?" Hoc enim genus quaestionis *multo cachinno a paganis graviter irrisum animadverti;* und Theophylact (In quatuor Evangelistas, in D. Pauli Epistolas, in minores Prophetas enarrationes, Ph. Montani studio recognitae et emendatae Basileae 1570: Enarratio in Jonam Prophetam cp. II. p. 685: Devoratur ergo a ceto Jonas, treisque dies ac totidem noctes in eo permanet vates; quae res omnem excedere fidem audientibus videtur, maxime iis, qui a Graecorum scholis sapienteque doctrina ad hanc historiam accedunt. Vielleicht spottet auch auf seine Weise über die Geschichte des Jonas Lucian (Verae historiae lib. I. §. 30 sq. edit. Bipont. 1790. tom. IV. p. 248 sq.). „Impia quoque est," sagt von Seelen in exam. hypoth. exeg. de Jona aenigmatico in den meditatt. exegett. P. II. Lubecae 1732. p. 92.) „cavillatio Conradi Mutiani Rufi, asserentis, Jonam in balneo fuisse. Profanum commentum descripsit Mich. Henr. Reinhard in interpret. Religios. in Pentad. conatuum sacrorum p. 190 (Lips. 1709): Ein Gespötte treibet mit der Historia Jonae Conradus Mutianus Rufus in Explicationibus cavillatoriis. Nemlich dieser sey nur in einem Bade gesessen, das den Namen vom Wallfische gehabt, mit einem Bade-Hütgen vom Stroh auf dem Kopff, welches man Cucurbitam, einen Kürbiss, nennet." Mutianus lebte im 16ten Jahrhundert.

so hat es andrerseits nie an Männern gefehlt, welche den Inhalt des Buches Jonas zu vertheidigen suchten. Höchst verschieden waren jedoch die Wege, welche diese letzteren einschlugen. So lange nämlich der altdogmatische Begriff von der Inspiration der heiligen Schrift in seiner vollen Strenge noch unangetastet dastand, so lange man noch Bedenken trug, zu bezweifeln, dass der einem biblischen Buche vorgesetzte Name der wirkliche Name des Verfassers desselben sei; eben so lange hielten fast alle Erklärer des Buches Jonas, wie sich erwarten lässt, die buchstäbliche Erklärung fest, und suchten nur zu zeigen, dass in der erzählten Begebenheit keine Umstände vorkämen, welche man nicht für wahre Geschichte gelten lassen könnte. Nur Herrmann von der Hardt versuchte das Buch allegorisch-historisch zu deuten, fand jedoch bei seinen Zeitgenossen so wenig Beifall, dass man gegen seinen letzten Versuch der Art ein Verdammungsurtheil auswirkte, durch welches ihm zugleich der Druck einer jeden Schrift ohne vorhergegangene Censur für die Zukunft verboten, er selbst aber mit einer Geldbusse von 100 Gulden belegt, und ihm für die Folge exegetische Vorlesungen zu halten untersagt wurde [1]). Daher kam es denn, dass die uralte Ansicht von dem Buche Jonas bis tief in das vorige Jahrhundert hinein die gewöhnliche blieb. So wie aber von der Zeit an Exegese und Critik einen ganz andern Gang nahmen, so äusserte sich auch bald der Einfluss davon auf die Bearbeitung des Jonas. Der strengdogmatische Begriff von der Inspiration verlor allmählich sein Ansehen,

1) Vgl. Bibliothecae historico-philologico-theologicae class. VII. fasc. IV. p. 1743. Bremae 1723; die fortgesetzte Sammlung von alten und neuen theologischen Sachen. 1723. S. 753—754; und deutsche Acta Eruditorum. Lips. P. XCII. Nr. 1. p. 545. Helmst. 1723.

und ganz andere Regeln der Hermeneutik wurden aufgestellt. Der immer regere Eifer, mit welchem das Studium der griechischen und römischen Classiker getrieben wurde, und die Richtung, welche dieses Studium nahm, gewöhnte an einen freieren Gang der Interpretation, den man bald auch bei der Interpretation der Bibel, insbesondere des alten Testamentes, anzuwenden versuchte. Der philosophische Geist dieses Jahrhunderts, der nicht mehr überall blindlings glauben wollte, erlaubte sich Untersuchungen, die man früher geradezu für Ketzereien erklärt haben würde. Die Folge von diesem Allen war, dass man tiefer in den Geist des Alterthums eindrang, neue Grundsätze über den Charakter der alten Sprachen aufstellte, und nicht blos solchen Begriffen, deren Anwendung auf die Bibel zwar keinesweges neu war, doch jetzt erst einen freieren Spielraum gestattete; sondern auch solchen, die bisher in der biblischen Exegese ganz unerhört, wenngleich bei der Erklärung der griechischen und römischen Classiker als zulässig eingestanden waren, einen gebührenden Einfluss einräumte. So wurde zum Beispiel der Begriff einer moralischen Dichtung auf ganze alttestamentliche Bücher übertragen, die man früher für Geschichtsbücher gehalten hatte; so kam auch jetzt erst der Begriff eines Mythos in die biblische Exegese, und wurde auf viele Abschnitte der Bibel, besonders des alten Testamentes, angewandt; denn war auch früher von einer biblischen Mythologie die Rede, so verstand man doch nur die Mythen von heidnischen Göttern und Heroen darunter, deren in der Bibel beiläufig Erwähnung geschieht; Niemand aber dachte daran, ganze biblische Erzählungen selbst für Mythen zu halten [1]). —

1) Vgl. J. Ph. Gabler in seinem Journal für auserlesene theologische Literatur. 2r Bd. Nürnb. 1805. S. 40 flgd.

Nicht minder kühn war der Flug, den die Critik, besonders die höhere Critik des alten Testamentes, nahm. Durch einen freieren Untersuchungsgeist geleitet, fand man bald, dass die alte jüdische Tradition, der man bisher zu sorglos vertraut hatte, an sich keine sichere Gewähr für den Verfasser irgend einer alttestamentlichen Schrift oder einzelner Theile derselben leisten könne. Man bemühte sich daher, durch Hülfe der höheren Critik die Aussage jener Tradition entweder näher zu begründen, oder sie zu widerlegen. Von äusseren critischen Hülfsmitteln hierbei fast ganz verlassen, suchte man desto sorgfältiger die innern Spuren auf, die sich dafür oder dawider auffinden liessen und gelangte auf diese Weise zu den überraschendsten Resultaten [1]). Ganze Bücher, so wie einzelne Abschnitte wurden ihren angeblichen Verfassern abgesprochen, und in ein weit späteres Zeitalter verwiesen.

Alle diese Grundsätze und Begriffe nun wurden nach und nach mehr oder minder auf das Buch Jonas übertragen. Es gab demnach der Interpreten theils solche, welche glaubten, dass alle diese Grundsätze und Begriffe zugleich, theils solche, welche der Meinung waren, dass nur einige, theils endlich solche, welche behaupteten, dass keine derselben auf die Erklärung des Buches Jonas angewandt werden dürften. Diese Letzteren eiferten für die alte Ansicht, jedoch unter verschiedenen Modificationen. — Auf diese Weise entstand in der letzten Hälfte des vorigen und in diesem Jahrhundert ein Gewirre von Meinungen über das Buch Jonas, aus dem es nicht leicht ist, einen Aus-

1) Ob und in wie fern jedes dieser Resultate, die man gewonnen zu haben glaubte, vollkommen begründet war, dies zu untersuchen, kann hier nicht meine Absicht sein, wo es mir nur darum zu thun ist, im Allgemeinen den Gang zu zeichnen, den die neuere biblische Critik genommen hat.

gang zu finden. So abschreckend aber auch dieser Umstand von der einen Seite sein mag, so giebt doch andrerseits gerade dieser Widerstreit der Meinungen der Untersuchung einen gewissen Reiz. Als gleichgültig kann sie ohnehin nicht betrachtet werden, da sie sich auf ein Buch in unseren heiligen Schriften bezieht. Daher darf auch wohl Jeder, der den Versuch macht, dieses Gewirre zu entwickeln, und mehr Licht darein zu bringen, auf einige Nachsicht rechnen, wenn es ihm auch nicht gelingen sollte, die Sache zur völligen Entscheidung zu bringen.

II. Ueber den Propheten Jonas und sein Zeitalter.

Höchst dürftig sind die Quellen, aus welchen wir unsere Nachrichten über den Propheten Jonas schöpfen müssen. Da es nämlich noch unentschieden ist, ob das nach ihm benannte Buch irgend eine historische Grundlage hat: so bleibt uns ausser den Anfangsworten desselben, nach welchen er ein Sohn des Amitthai gewesen ist, nur ein Vers im alten Testamente 2 B. König. 14, 25 als zuverlässige Quelle übrig. Erwähnt wird Jonas zwar nicht nur im neuen Testamente, sondern auch im griechischen Texte des Tobias, im 3. B. Maccab. 6, 8 und von Josephus antiquitatt. 9. cp. 10; aber diesen allen standen ohne Zweifel, wenn wir etwa einige unverbürgte Sagen beim Josephus ausnehmen, keine andern Quellen zu Gebote, als die wir noch immer haben. Das neue Testament (Matth. 12, 39. 40. 16, 4. Luc. 11, 29. 30), der griechische Text des Tobias [1]) 14, 6 und das dritte Buch der Maccabäer

1) Nur in dem griechischen Texte wird ausdrücklich des Propheten Jonas erwähnt: *πέπεισμαι ὅσα ἐλάλησεν Ἰωνᾶς ὁ προφήτης περὶ Νινευὴ, ὅτι καταστραφήσεται*, in der Vulgata dagegen heisst

enthalten offenbar nichts Anderes, als eine Berufung auf den Inhalt des Buches Jonas, und auch Josephus wiederholt da, wo er von dem israelitischen Könige Jerobeam II spricht, mit einigen unbedeutenden Zusätzen und Abänderungen, die zum Theil aus der Sage entlehnt sein mögen, aber schwerlich auf eine für uns verloren gegangene sichere Quelle hinweisen, dasselbe, was wir in diesem Buche lesen [1]).

So werden wir also wieder auf die Hauptstelle 2 Kön. 14, 25 zurückgewiesen. Sie lautet so: „Er (Jerobeam) brachte wieder herzu die Grenze Israel von Hamath an bis an das Meer der Wüste nach dem Worte Jehova's, des Gottes Israels, das er geredet hatte durch seinen Diener Jonas, den Sohn Amitthai's, den Propheten, der von Gath Chepher war."

Da an beiden Stellen (Jon. 1, 1 u. 2 Kön. 14, 25) der Prophet Jonas ein Sohn des Amitthai genannt wird,

es: prope erit interitus Ninive, non enim excidit verbum domini. Hier ist der Ort nicht, das Verhältniss beider zu ermitteln, da auf jeden Fall diese Stelle uns über den Jonas nichts Neues lehrt. Vergleiche übrigens: Specimen exercitationum criticarum in veteris testamenti libros apocryphos e scriptis Patrum et antiquis versionibus auct. Bened. Bendtsen. Goettingae 1789; Einleitung in die apokryphischen Schriften des alten Testaments von Joh. Gottfr. Eichhorn. Leipz. 1795; die Geschichte Tobi's nach drei verschiedenen Originalen, dem Griechischen, dem Lateinischen des Hieronymus und einem Schriftchen, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Karl Dav. Ilgen. Jena 1800.

1) Die Hauptabweichung des Josephus von dem Buche Jonas findet sich in dem letzten Satze seiner Relation: τὸν δὲ (Ἰωνᾶς), λόγος, ὑπὸ τοῦ κήτους καταποθῶντα τρεῖς ἡμέρας καὶ τοσαύτας νύκτας, εἰς τὸν Εὔξεινον ἐκβρασθῆναι πόντον, ξῶντα καὶ μηδὲν τοῦ σῶματος λελωβημένον. ἔνθα τοῦ Θεοῦ δεηθεὼ συγγνώμην αὐτῷ παρασχεῖν τῶν ἡμαρτημένων, ἄπηλθεν εἰς τὴν Νινευὴν πόλιν καὶ σταθεὼ εἰς ἐπήκουν ἐκήρυσσεν, ὡς μετ' ὀλίγον πάνυ χρόνον ἀποβαλῶσι τὴν ἀρχὴν τῆς Ἀσίας. Καὶ ταῦτα δηλῶσας ὑπέστρεψε.

so ist kein Grund da, an der Identität der Person zu zweifeln. Diesem gemäss stammt Jonas aus Gath Chepher, einer nach Josua 19, 10. 13 in Galiläa im Stamme Sebulon gelegnen Stadt, deren Lage Hieronymus so beschreibt [1]): „Geth in secundo Saphorim milliario, quae hodie appellatur Diocaesarea, euntibus Tiberiadem, haud grandis est viculus, ubi et sepulchrum ejus (Jonae) ostenditur. Quanquam alii juxta Diospolim, id est, Lyddam, eum et natum et conditum velint, non intelligentes, hoc quod additur, *Opher*, ad distinctionem aliarum Geth urbium pertinere, quae juxta Eleutheropolim sive Diospolim hodie quoque monstrantur.“ Als wahrscheinlich mag man mit dem Josephus antiquitt. IX, 10 und den meisten neueren Gelehrten annehmen, dass Jonas unter Jerobeam II. gelebt habe, wenn gleich dies, wie unter Anderen Grimm richtig bemerkt [2]), nicht mit Sicherheit aus 2 Kön. 14, 25 geschlossen werden kann. Es bleibt auf jeden Fall möglich, dass Jonas etwas älter ist; der Zusammenhang der Geschichte ist so wenig dagegen, dass er eher dafür, als dawider zu sprechen scheint. Schon unter der Regierung des Königs Jehu ging ein grosser Theil des Reiches Israel verloren; der syrische König Hasael bemächtigte sich aller der Länder, die auf der Ostseite des Jordan lagen (2 Kön. 10, 32. 33). Jehu's Sohn, Joahas, war gleichfalls unglücklich im Kriege gegen die Syrer (2 Kön. 13, 3); erst unter seinem Sohne Joas ward das Glück den Israeliten wieder günstiger, er besiegte den neuen syrischen König Benhadad in drei Schlachten (2 Kön. 13, 25). Das israeliti-

1) Hieronymi opp. edit. Valars. sec. Venet. 1768. t. VI. P. I. p. 390.

2) Der Prophet Jonas, aufs Neue übersetzt und mit erklärenden Anmerkungen herausgegeben von Heinr. Adam Grimm. Düsseldorf 1789. S. 3—7.

sche Reich erholte sich wieder. Jerobeam II. setzte mit Glück fort, was sein Vater Joas begonnen hatte, und nahm den Syrern Alles wieder ab, was sie seit Jehu's Zeiten dem Reiche entrissen hatten. Wie nun, wenn der Verfasser der Bücher der Könige hier nur, wie an verschiedenen anderen Stellen, z. B. 1 Kön. 12, 15. 2 Kön. 8, 19. 10, 17. 17, 23 eine frühere Weissagung mit der Erfüllung derselben in Verbindung gesetzt hätte, wäre es dann nicht gar wohl möglich, dass sie schon in den unglücklichen Zeiten des Jehu und Joahas oder bei dem wiederkehrenden Glücke unter Joas ausgesprochen, aber erst hier, wo sie ganz in Erfüllung gegangen war, erwähnt worden sei? So fehlt es uns also an einem sichern Datum, wodurch das Zeitalter des Propheten Jonas mit völliger Gewissheit bestimmt werden könnte [1]).

Das bisher Angeführte ist Alles, was sich mit einiger Sicherheit aus den vorhandenen Quellen schöpfen lässt; alles Uebrige, was man sonst über unseren Propheten gesagt haben mag, beruht auf Hypothesen, und kann hier keine weitere Berücksichtigung finden. Nennen will ich nur die Meinung einiger Juden, welche nach dem Zeugnisse des Hieronymus den Namen Amitthai von אֱמֶת ableiteten, und Jonas zu einem Sohne der bekannten Wittwe zu Sarepta machten, die 1 Kön. 17, 9 erwähnt wird. „Tradunt Hebraei," sagt er [2]), „hunc esse filium viduae Sare-

1) Wirklich haben daher auch Mehrere unter den Juden, welche in Jo. Chr. Wolfii bibliotheca hebr. P. II. p. 174 angeführt sind, den Jonas in die Zeit Jehu's versetzt, während Jos. Just. Scaliger in animadvers. ad Eusebium, in seinem thesaur. temporum Amst. 1658. (genauer kann ich das Citat nicht angeben, da das Buch mir jetzt nicht zur Hand ist) ihn unter dem Könige Joas leben lässt. Vgl. Scythische Denkmäler in Palästina von C. F. Cramer. Kiel u. Hamb. 1777. S. 5—7.

2) Hieronymus opp.

ptanae, quem Elias propheta mortuum suscitavit, matre postea dicente ad eum: Nunc cognovi, quia vir Dei es tu, et verbum Dei in ore tuo est veritas, et ob hanc caussam etiam ipsum puerum sic vocatum. *Amathi* enim in nostra lingua veritatem notat, et ex eo, quod verum Elias loquutus est, ille qui suscitatus est, filius esse dicitur veritatis [בֶּן־אֲמִתַּי]." Schon das Zeitalter und der Geburtsort des Propheten sprechen zu deutlich gegen diese Meinung, als dass es sich der Mühe verlohnen könnte, sie einer genaueren Prüfung zu unterwerfen. — Eben so wenig Beachtung kann das finden, was sich aus dem Buche Jonas schöpfen liesse, so lange es noch unausgemacht ist, ob der Inhalt oder doch wenigstens die Grundlage desselben historisch ist, oder ob man nicht vielleicht das Ganze für eine reine Dichtung zu halten habe. Am allerwenigsten aber können wir uns auf die Prüfung der in der neuesten Zeit aufgestellten Hypothese einlassen, dass der Prophet Jonas der Verfasser von Jesaias 15 — 16 sei [1]).

III. Inhalt des Buches.

Der Prophet Jonas erhält nach der Erzählung unseres Buches von Jehova den Befehl, als Bussprediger nach Ninive (Ninus) zu gehen, und den gottlosen Einwohnern den Untergang ihrer Stadt zu weissagen, wenn sie nicht Busse thäten und sich bekehrten. Diesem göttlichen Befehle sucht aber der Prophet sich zu entziehen, weil er fürchtet, dass

1) S. Hitzig des Propheten Jonas Orakel über Moab, kritisch vindicirt. Heidelb. 1831. Er glaubt in Jes. 15 — 16 das 2 Kön. 14, 25 erwähnte Orakel des Propheten Jonas wieder zu finden. Vgl. dessen der Prophet Jesaia, Heidelb. 1833. S. 178 flgd. und der Prophetismus der Hebräer von Aug. Knobel. 2r Thl. Bresl. 1837. S. 124 flgde.

Jehova sich der Stadt erbarmen, und so seine Drohung unerfüllt bleiben werde (Kap. 4, 2). Er macht sich daher auf, um in entgegengesetzter Richtung nach dem an der äussersten Westgrenze der damals bekannten Welt liegenden Tartessus in Spanien zu entfliehen, wähnend, dass die Macht Jehova's sich nicht über die Grenzen von Palästina erstrecke. Er geht daher nach der danitischen Hafenstadt Jaffa (Joppe), findet dort ein nach Tartessus bestimmtes Schiff, bezahlt sein Fährgeld und besteigt das Schiff. Aber bald genug erfährt der Prophet, dass auch noch auf der See der Arm Jehova's ihn erreichen kann; denn kaum war das Schiff abgesegelt, und noch nicht weit von dem festen Lande entfernt (Kap. 1, 13), als Jehova plötzlich sich einen furchtbaren Sturm erheben liess, und das Schiff in Gefahr gerieth zu scheitern. Die Schiffsgenossen gerathen in Schrecken, und flehen jeder zu seinem Gotte, und werfen Alles über Bord, um das Schiff dadurch zu erleichtern. Jonas ist unterdessen in den untern Schiffsraum hinabgestiegen, und liegt in einem tiefen, betäubenden Schlafe. Der Herr des Schiffes nahet sich ihm, weckt ihn und fordert ihn auf, auch zu seinem Gotte zu flehen. Da indessen ihr Flehen nichts hilft, und der Sturm furchtbar wüthet, so leiten die Schiffsleute diesen Sturm ganz der Vorstellung der alten Welt gemäss von dem Zorne eines Gottes gegen eins ihrer Mitglieder her, und schlagen daher daher das Loos vor, um durch dieses den Schuldigen zu entdecken. Das Loos wird geworfen und trifft den Jonas. Sogleich wendet sich Alles an ihn mit der Frage: wer und woher er sei, welches Geschäft er habe, und was für ein Verbrechen er begangen habe. Ich bin ein Hebräer, lässt der Verfasser ihn antworten, und verehre den Jehova, den Gott des Himmels, der das Meer und das feste Land erschaffen hat. Bei dieser Antwort befällt

sie Furcht, da sie aus seiner eigenen Erzählung überdiess wussten, dass er vor diesem Gotte auf der Flucht sei. Welche Strafe sollen wir über dich verhängen, fragen sie ihn, damit das Meer ruhig werde; denn der Sturm tobte noch immer fort. Werfet mich ins Meer, antwortet er, und es wird ruhig werden. Inzwischen war das Schiff noch nicht weit auf die hohe See hinausgekommen, und daher machte man noch einen Versuch, das Schiff ans Land zu bringen; aber der Sturm vereitelte ihre Bemühung. So war also kein anderes Mittel mehr übrig, als den Propheten den Wellen Preis zu geben, um dadurch die Gottheit zu versöhnen, und sich selbst zu retten. Zuvor flehen sie jedoch zum Jehova, er möge es ihnen nicht zum Verbrechen anrechnen, wenn sie um des Ganzen willen den Schuldigen aufopferten. Sie werfen ihn nun wirklich ins Meer, und sogleich hört der Sturm auf; die Schiffsleute aber werden von Furcht vor dem Jehova ergriffen, bringen ihm ein Opfer, und thun ihm Gelübde.

Jonas kommt nicht in den Wellen um, sondern Jehova ertheilt einem grossen Fische den Befehl, ihn zu verschlingen. Hierin erkennt der Prophet ein Zeichen, dass Jehova ihn noch nicht verstossen habe, und schöpft freudige Hoffnung für die Zukunft; daher stimmt er, noch während er sich in den Eingeweiden des Fisches befindet, ein Danklied auf den Jehova an. Er habe Gott in seiner Noth angerufen, und er habe ihn erhört. In die Tiefe des Meeres sei er geworfen worden, und die Wogen seien über ihn hingegangen. Damals habe er geglaubt, er sei ganz von Gott verstossen, und werde den heiligen Tempel nie wieder sehen; weil des Meeres Abgrund ihn zu verschlingen drohete. Hinabgesunken sei er bis zu den Wurzeln der Berge, die Riegel der Erde schienen sich über ihm zu verschliessen; aber dennoch sei sein Leben gerettet

worden. In seiner Noth habe er an Jehova gedacht, und sein Gebet sei bis in seinen heiligen Tempel gedrungen. Die Götzendiener dächten freilich nicht an den Jehova, ihren gütigen Beschützer; er aber wolle ihm Dank opfern, und seine Gelübde bezahlen; denn seine Hülfe komme von ihm. — Nach Verlauf von drei Tagen und drei Nächten erhält der grosse Fisch von dem Jehova den Befehl, ihn wieder auf das trockne Land auszuspeien.

Als sich nun Jonas völlig gerettet sah, erging aufs Neue der Befehl Jehova's an ihn, nach Ninive zu gehen, und dort Busse zu predigen. Er geht hin, tritt auf, und verkündigt den Niniviten, nach vierzig Tagen werde ihre Stadt zu Grunde gehen. Die Niniviten glaubten an die Drohung Gottes, und kündigten zum Zeichen ihrer Busse ein allgemeines Fasten an, und kleideten sich alle, Hohe und Niedrige, in Trauerkleider; und als der König von der Busspredigt des Propheten hörte, zeigte er sich sogleich bussfertig; er stieg von seinem Throne herab, entäusserte sich seines königlichen Schmuckes, hüllte sich in Trauerkleider, und setzte sich in die Asche. Ja noch mehr, er liess in seinem und seiner Grossen Namen den Befehl ergehen, dass nicht blos die Menschen trauern, fasten und beten sollten, sondern dass man sogar alle Hausthiere in Trauerkleider hüllen und fasten lassen sollte. Dabei fleheten Alle mit Inbrunst zu Gott, und wandten sich ab von ihrem schlechtem Wege in der Hoffnung, Gott werde sich erbarmen, und seinen Zorn fahren lassen, so dass sie nicht umkämen. Gott gewahrte der Niniviten Bekehrung, er begnadigte sie, und vollzog die angedrohete Strafe nicht an ihnen.

Desto entrüsteter war der Prophet über die Verschonung der Stadt. Eben darum, weil er gewusst habe, dass Gott gnädig, barmherzig und langmüthig sei, und gerne

verzeihe, eben darum habe er gleich anfangs sich dem Auftrage nach Ninive zu gehen durch die Flucht entziehen wollen. Jetzt sei eingetreten, was er gefürchtet habe; die Drohung, die er im Namen Jehova's angekündigt habe, sei nicht in Erfüllung gegangen. Er möge ihm mit seiner Ehre auch nur sein Leben nehmen, denn lieber wolle er jetzt todt, als lebendig sein. Jehova antwortet auf diese ungebührliche Klage nur mit dem fragenden Verweise: Ist es recht, dass du zürnest? Jonas verlässst die Stadt, und baut sich östlich von derselben eine Hütte von Strauchwerk, um hier abzuwarten, was aus der Stadt werden würde. Da gebot Jehova einem Wunderbaum [1]), in einer Nacht über Jonas Hütte aufzuwachsen, und ihn gegen die brennenden Strahlen der Sonne zu schützen, und Jonas freute sich nicht wenig über denselben; aber seine Freude war von kurzer Dauer; denn Gott gebot am Morgen des anderen Tages einem Wurme, den Wunderbaum zu stechen, und er verdorrete eben so schnell, als er entstanden war. Die Sonnenhitze wurde ihm jetzt um so beschwerlicher, da sich zugleich ein brennender Ostwind erhob. Der Prophet bittet aufs Neue um den Tod, und der Verfasser

1) Der alte schon von Augustinus und Hieronymus geführte Streit, ob unter dem קִיקָיוֹן der Kürbis oder der Wunderbaum zu verstehen sei (vgl. S. Werenfelsii opuscula theologica, philosophica et philologica ed. II. tom. II. Luis. et Genev. 1739. p. 5), darf wol nach dem, was Ol. Celsius in Hierobotanico sive de plantis sacrae script. Upsalae 1747. vol. II. p. 273 — 282, in Joh. Dav. Michaelis in Supplementis ad lexica Hebraica P. VI. Gottingae 1792. p. 2185 — 2190 darüber gesagt haben, als beendigt angesehen werden. Vgl. Bl. Caryophili Dissertatio de קִיקָיוֹן in ejus Dissertatt. miscellann. P. I. Romae 1718. p. 259 sq. Was sich für die Bedeutung Kürbis sagen lässt, ist übrigens am besten zusammengestellt von Joh. Ernst Faber in seinen Anmerkungen zu der Uebersetzung von Harmar's Beobachtungen über den Orient aus Reisebeschreibungen etc. Hamburg 1773. Thl. 1. S. 137 flgd.

schliesst nun seine Erzählung mit einem neuen Verweise, den Jehova dem Propheten ertheilt. Du lässest es dir leid sein um den Wunderbaum, den du nicht einmal erzogen hast, und ich sollte kein Mitleid empfinden mit Ninive, der grossen Stadt, in der mehr als hundert und zwanzig tausend Menschen sind, die ihre Rechte von der Linken nicht zu unterscheiden wissen, und so viel Vieh?

IV. Critische Uebersicht der merkwürdigsten Ansichten von dem Buche.

Die verschiedenen Ansichten, welche von den verschiedenen Erklärern über das Buch Jonas aufgestellt worden sind, lassen sich im Allgemeinen füglich unter folgende vier Hauptklassen bringen:

A. Viele glauben, dass die Erzählung unseres Buches entweder ganz oder doch der Hauptsache reinhistorischen Inhaltes sei.

B. Die meisten Ausleger der neueren Zeit halten sie für eine Dichtung; nur darüber sind die Vertheidiger dieser Ansicht nicht einig, welche Art der Dichtung man hier zu suchen habe.

C. Andere halten das Buch für einen Mythos, und

D. noch Andere endlich verbinden die beiden letzten Ansichten, indem sie annehmen, der Verfasser habe eine schon mythisch ausgeschmückte Geschichte benutzt, und zur Erreichung eines moralischen Zweckes überarbeitet und erweitert.

A. Einige glauben also, dass die Erzählung unseres Buches entweder ganz oder doch der Hauptsache nach reinhistorischen Inhaltes sei.

Dahin rechne ich:

I. solche, welche glauben, die ganze Erzählung sei in allen seinen Theilen als historisches Factum zu betrachten:

II. solche, die zwar auch das Buch im Allgemeinen historisch erklären, aber doch zugleich annehmen, dass der Verfasser desselben den Vorfall nicht ganz ungetrübt und lauter dargelegt, sondern ihn im Geiste seines Zeitalters erzählt und ausgeschmückt habe, die unser Buch, ich möchte fast sagen, für einen historischen Roman halten, kurz die Einkleidung von der nackten Begebenheit unterscheiden, und beides auch wieder zu trennen suchen; endlich

III. solche, die zwar ebenfalls den grössten Theil des Buches historisch erklären, aber dabei annehmen, dass der Verfasser in dem Theile desselben, der als Geschichte betrachtet dem Erklärer die grössten Schwierigkeiten macht, einen Traum des Propheten habe erzählen wollen.

Was also

I. zuerst die Klasse von Auslegern betrifft, welche glaubt, die ganze Erzählung sei in allen seinen Theilen als historisches Factum zu betrachten: so gehören zu dieser

1) diejenigen, welche sich für die Wunderansicht von unserem Buche erklären. Diese fassen Alles nach der gewöhnlichen Bedeutung der Wörter als wahre Geschichte auf, und wenn sie auch nicht in allen Punkten mit einander übereinstimmen: so hat doch das, worin sie von einander abweichen, zu wenig Einfluss auf die Totalansicht von dem ganzen Buche, als dass hier weitläuftig darauf Rücksicht genommen werden könnte. Diese Abweichungen be-

treffen nämlich vorzüglich entweder die Erklärung einzelner Ausdrücke, oder die Beantwortung solcher Fragen, über welche die Erzählung des Buches ganz schweigt. Solche streitige Punkte sind z. B.: Wann lebte der Prophet Jonas, der Verfasser dieses Buches? Welcher Fisch verschlang den Jonas? An welchem Orte spie er ihn wieder aus? Was ist unter תַּרְשִׁישׁ zu verstehen? Welche Pflanze wird durch das Wort קִיקָיוֹן bezeichnet? Hat Jonas das Dankgebet im zweiten Kapitel wirklich gesprochen, während er noch im Bauche des Fisches war, oder ist bei dem Worte וַיֹּאמֶר, wie so oft im alten Testamente, בְּלִבּוֹ zu ergänzen, so dass er das, was er in dem Fische denken mochte, erst mit dem Munde aussprach, als er wieder auf dem festen Lande war, und es späterhin schriftlich aufzeichnete? Doch diess Alles verdient nicht, dass wir dabei verweilen. — Diese Ansicht selbst aber finden wir vorzüglich bei fast allen jüdischen Auslegern, bei den Kirchenvätern und dem grössten Theile der christlichen Ausleger bis über die Mitte des vorigen Jahrhunderts hinaus. Unter denjenigen, welche in neueren Zeiten sich zu dieser Ansicht bekannt haben, mögen ausser Lavater [1]), Mosche [2]), Lessing [3]), Hess [4]) und Anderen,

1) Predigten über das Buch Jonas von Joh. Casp. Lavater. Zürich 1773.

2) Der Bibelfreund von G. Chph. Mosche. 6n Theils 2r Absch. Frankf. a. M. 1779. S. 417 flgd.

3) J. Th. Lessingii observationes in vaticinia Jonae et Nahumi. Chemnit. 1780. Vergleiche besonders die Vorrede.

4) Geschichte der Könige Juda und Israels nach der Trennung des Reichs von dem Verfasser der Geschichte Jesu (Joh. Jac. Hess) Zürich 1787. S. 320 ffgd.

namentlich Piper [1]), Lüderwald [2]), Vaupel [3]), Verschuir [4]), Reindl [5]), [Steudel] [6]) *), Scholz [7]), Laberenz [8]), Hesselberg [9]), und Delitzsch [10]) genannt werden.

1) Dissertatio critico-biblica, historiam Jonae a recentiorum conatibus vindicatam sistens — Praeside Theoph. Coel. Piper. Gryphisw. 1786. Vgl. Joh. Chph. Döderlein's auserlesene theologische Bibliothek, Bd. 3. St. 11. Leipz. 1786. S. 872—875.

2) Ueber Allegorie und Mythologie in der Bibel, insonderheit in Absicht auf den Propheten Jona und andere Wunderbegebenheiten von Joh. Balth. Lüderwald. Helmst. 1786. Vgl. die allgemeine *deutsche* Bibliothek des 74n Bandes 2s St. Berlin und Stettin 1787. S. 381—382.

3) Die zwölf kleinen Propheten, erklärt von Joh. Chr. Vaupel. Dresden u. Leipz. 1793. Vgl. Allgemeine Bibliothek der biblischen Literatur von Joh. Gottf. Eichhorn. Bd. 3. Leipz. 1794. S. 102—104.

4) Jo. Henr. Verschuir de argumento libelli Jonae ejusque veritate historica, in ejusd. opusculis, edidit Lohze. Ultraj. 1811.

5) Die Sendungsgeschichte des Propheten Jonas nach Ninive, eine exegetisch-historische und typologische Abhandlung von G. C. Reindl. Bamberg 1826.

6) [Steudel] in der Recension der Rosenmüllerschen Scholien im Archiv für die Theologie und ihre neueste Literatur, von E. G. Bengel. 2r Bd. 2s St. Tübing. 1817. S. 401—405.

*) Unbedeutend ist ein Aufsatz in der evangelischen Kirchen-Zeitung von Hengstenberg, Jahrg. 1834. Nr. 27—29. S. 209—228. „*Ueber* das Buch Jonas [Ein apologetischer Versuch] von i.“

7) Die kleinen Propheten von Scholtz 1833; die ich nur durch Anführung Anderer kenne.

8) De vera libri Jonae interpretatione commentatio exegetica, quam — scripsit G. Laberenz. Fuld. 1836.

9) Die zwölf kleinen Propheten, ausgelegt von Heinr. Hesselberg. Königsb. 1838.

10) Etwas über das Buch Jona und einige neue Auslegungen desselben von F. Delitzsch, in der Zeitschrift für die gesammte lutherische Theologie und Kirche, von A. G. Rudelbach und H. E. F. Guerike. 1r Jahrg. 2s Quartalh. Leipz. 1840. S. 112—126. „Mir erscheint,“ sagt er, S. 122, „das Buch Jona als ein unter tiefer Beschämung und göttlicher Selbstverläugnung auf Trieb des heiligen Geistes niedergeschriebenes Sündenbekenntniss des zurecht-

Mit der Wunderansicht war der Regel nach, namentlich bei den christlichen Auslegern die Hypothese verbunden, dass Jonas ein Vorbild auf den Messias sei, und leicht ist es zu begreifen, wie diese so allgemein werden konnte. Theils war man überhaupt geneigt, überall im alten Testamente Vorbilder auf Christum zu finden; theils schien der Gebrauch, der im neuen Testamente von der Geschichte des Propheten Jonas gemacht wird, Matth. 12, 39. 40. 16, 4 und Luk. 11, 29. 30, diese Erklärung vollkommen zu rechtfertigen. Auch ist es nicht zu läugnen [1]), dass der Versuch, die historische Ansicht vom Buche Jonas zu rechtfertigen, fast nothwendig dahin führt, sie mit der symbolischen und typischen in Verbindung zu setzen; denn immer drängt sich die Frage nach einem des Wunders würdigen Zwecke auf. Je ausserordentlicher und wundervoller das Geschehene ist, desto gewisser können die Zweifel, die sich dagegen erheben, nur dadurch niederge-

gebrachten Propheten, welches den prophetischen Schriften deshalb einverleibt ist, weil Jona, weissagend selbst da, als er nicht weissagen wollte, ein Typus des zukünftigen Christus war, in dem allein und durch den allein den Gläubigen auch des alttestamentlichen Aeon (Jon. 3, 5 Anf.) Gnade zu Theil wurde. Somit ist das Buch Jona ein historisches Gemälde von gleich tiefer psychologischer, dogmatischer und typischer Bedeutung, aus dessen dämmerndem Hintergrunde uns Christus Jesus, der Heiland nicht allein der Juden, sondern aller Völker entgegenleuchtet, und wir finden auch hier einen altsynagogischen Lehrsatz bestätigt? das Endziel aller Weissagung der Propheten sind die Tage des Messias." — Schmerzlich ist es übrigens diesem neuesten Producte über den Jonas auf eine Verketzerungssucht Andersdenkender und eine Geringschätzung der Verdienste der neueren Exegeten zu stossen, die über alle Grenzen der Mässigung hinausgehen.

1) Vgl. Der Prophet Jonas, ein Assyrisch-Babylonisches Symbol, von Ferd. Chr. Baur; in der Zeitschrift für historische Theologie, herausg. von Chr. Friedr. Illgen. Neue Folge 1r Bd. S. 90 flgd.

schlagen werden, dass auch der Zweck, der durch das Wunder erreicht werden sollte, ein nicht minder ausserordentlicher ist. Daher betritt man den Weg der symbolisch-typischen Erklärung. Kein Wunder ist es aber, dass man sich über die Grenzen dieser typischen Auslegung so wenig in Beziehung auf das Buch Jonas, als auf andere Stellen des alten Testamentes je hat einigen können; denn wird einmal der Grundsatz aufgestellt, was in einem biblischen Buche als geschehen erzählt wird, sei nur wegen der typischen Beziehung und Bedeutung, die es habe, geschehen, und der Inhalt eines solchen Buches könne nur typisch erklärt werden, wo sollen wir dann Maass und Ziel finden? Ist es nicht blosse Willkühr den einschränkenden Zusatz hinzuzufügen, es dürfe nicht Alles typisch erklärt werden? denn warum sollte nicht, so gut das Ganze für typisch erklärt wird, auch das Einzelne für typisch gehalten werden dürfen? Lässt man einmal den Grundsatz des Augustinus gelten [1]): „Non omnia, quae gesta narrantur, aliquid etiam significare putanda sunt, sed propter illa, quae aliquid significant, etiam ea, quae nihil significant attexuntur;" wird dann nicht die ganze Schrifterklärung der Willkühr und Subjectivität des Einzelnen anheimfallen? Wie willkührlich namentlich diese ganze Ansicht in ihrer Anwendung auf das Buch Jonas ist, das zeigen die verschiedenen typologischen Erklärungen, die man aufgestellt hat, deutlich genug. Hier kann es unmöglich mein Zweck sein, eine vollständige Uebersicht der verschiedenen typologischen Erklärungen zu geben; nur ein paar Proben will ich mittheilen. Michaelis, der die typologische Beziehung des Propheten auf Christum mit am meisten beschränkt,

1) Augustin. de civitate Dei XVI. 2.

erklärt sich so darüber [1]): „Jonas ist nach den ausdrücklichen Zeugnissen unsers Heylandes ein Vorbild auf ihn. Denn wie er drey Tage lang unter der See und an dem Orte der Todten zugebracht hat, und darauf so gut, als auferwecket, und wiederum unter die Lebenden versetzt ist: so hat Christus müssen drey Tage im Grabe zubringen, und hernach von den Todten erwecket werden. Es ist aber auch die Bekehrung der Niniviten nicht zu vergessen, welche Jonas (wenn ich so reden darf) nach seiner Auferstehung durch seine Predigt bewirkt hat, und die in dem ganzen alten Testamente unter keinem heidnischen Volke ihres gleichen haben dürfte. Derjenige, der mehr ist, als Jonas, hatte auch sein Ninive, welches nach seiner Auferstehung von ihm bekehrt ist, nehmlich die Welt der Heiden, und insonderheit Rom, als die Königin der Heiden, mit ihrem weitläuftigen Reiche.“ Vergleichen wir dagegen Andere, in welcher Ausdehnung erscheint dann die typologische Beziehung auf Christum! Um nicht zu weitläuftig zu werden, will ich blos beispielsweise das hersetzen, was Tarnov in dieser Beziehung zum zweiten Kapitel unseres Buches bemerkt [2]). „Ex hoc capite observandum est, quomodo Jonas Christi typum gesserit, nempe I. v. 1. *nomine proprio.* Ut enim is fuit Jonas i. e. columba, filius Amitthai seu veritatis, ita revera et Christus filius veritatis coelestis i. e. patris, columba fuit ἀκέραιος, quae proderat omnibus, nocebat nemini, suoque gemitu apud aeternum patrem pro nobis intercedit, et pura verbi divini grana nobis ex sinu patris sui coelestis attulit,

1) Joh. Dav. Michaelis Entwurf der typischen Gottesgelahrtheit 2e Aufl. Götting. u. Bremen 1763. S. 211 — 212.

2) Jo. Tarnovii in Prophetas minores commentarius. Francof. et Lips. 1688. p. 805 — 806.

quae dat parvulis, velut pullis suis, quos etiam sub umbra alarum suarum protegit, quod ut etiam indicaretur, Spiritus S. in forma columbae super ipso visus est ad Jordanem. II. *demandato officio* v. 2. Jonas enim et Israelitis et gentibus praedicavit: Christus itidem proclamavit et concionatus est poenitentiam, immediate potissimum Judaeis, mediate vero post resurrectionem per apostolos omnibus gentibus. III. *vitae statu misero* v. 4 etc. Nam quem ad modum, cum Jonas in navem descenderat, procella orta est maxima; sic cum Christus in hunc mundum venit, promissus ille Messias, quas persecutionum tempestates in turbulento hoc mundi pelago excitavit infernalis ille Leviathan? Christus vix in lucem editus, cogitur in Aegyptum fugere, infantes Bethlehemitani misere trucidantur, Johannes ejus praecursor decollatur, Christus ejusque Apostoli ac auditores a scribis ac Pharisaeis odio habentur, calumniis proscinduntur, varie exagitantur, sicut in historia Evangelica copiose legere est. Quin etiam num hodie, quamprimum nos in navem Christi, hoc est, Ecclesiam ingredimur, statim oritur afflictionis tempestas et ipse videtur dormire (quomodo v. 5. Jonas typum Christi quendam gerere potuit). — Porro quemadmodum haec procella maris tranquillari haud poterat, nisi Jona in id projecto, ita etiam fervor irae Dei et fremitus paludis infernalis sedari haud poterat, nisi Christo morti acerbissimae tradito et claustra erebi revellente. Ac ut projecto Jona servantur reliqui, ita per Christi mortem vita redit mundo etc." Doch in die Tiefen der Typologie können wir uns hier unmöglich weiter einlassen, ohne gar zu weit von unserem vorgesetzten Zwecke abzuschweifen.

Die Verschlingung durch ein Seeungeheuer, und noch mehr (denn es hat keine Schwierigkeit, ein Seethier im mittelländischen Meere zu finden, das einen Menschen ver-

schlingen kann [1]),) der Umstand, dass der Prophet nach drei Tagen unversehrt wieder zum Vorschein kommt, war

1) Zum Beweise dafür will ich hier nur aus J. G. Eichhorn's Einleitung ins A. T. 4e Aufl. Bd. 4. Götting. 1824. S. 338 folgende Stelle aus Müller's vollständigem Natursystem des Ritters Carl von Linné. Thl. 3. S. 268 anführen: „Es fiel im Jahr 1758 ein Matrose bei stürmischem Wetter unglücklicher Weise von einer Fregatte im mittelländischen Meere über Bord in die See. Alsbald aber war ein Seehund bei der Hand, der den schwimmenden und um Hülfe schreienden Kerl in seinen weiten Rachen nahm, so dass der Matrose gleich verschwand. Weil nun bereits andere Matrosen in die Chaluppe gesprungen waren, ihrem annoch schwimmenden Kammeraden zu helfen, und der Schiffskapitain inzwischen den Vorfall mit dem Seehund sahe, so hatte derselbe so viel Gegenwart des Geistes, dass er ein auf dem Verdeck stehendes Geschütz auf den Fisch richten und losbrennen liess, wodurch derselbe auch glücklicher Weise so getroffen wurde, dass er den so eben in den Rachen aufgefangenen Matrosen sogleich wieder von sich spie, der dann in die unterdessen angekommene Chaluppe lebendig und nur wenig verletzt aufgefischt, der Seehund aber von den anderen Matrosen durch Harpunen und Stricke so bemeistert wurde, dass sie ihn an die Fregatte schleppten, und daselbst in die Queere aufhingen, um ihn in der Luft zu trocknen. Hierauf beschenkte der Schiffskapitain den durch Gottes Vorsehung so wunderbar erhaltenen Matrosen mit diesem Fisch, welcher sodann mit selbigem in Europa zur Schau herumzog. Auch ist er durch Franken gekommen, und so wol hier in Erlangen im grünen Baume, als in Nürnberg und anderen Orten zu sehen gewesen. Die Abbildung des getrockneten Fisches, welcher 20 Schuhe lang, mit gedehnten Flossen 9 Schuhe breit, am Gewichte 3924 Pfund schwer war, ist nach tab. 9. fig. 5 zu erklären. Aus allem diesem lässt sich wohl wahrscheinlich schliessen, dass dieser der wahre Jonasfisch sei.“ Vgl. Chph. Th. Walther in der 49sten Continuation der dänischen Missionsberichte S. 160, der von einem Indianer erzählt, welcher von einem Hayfisch einer gewissen Art, den die Spanier Marraio, die Portugiesen Marraxo nennen, verschlungen worden sei. Als der Fisch gleich darauf von den Spaniern gefangen ward, fand man den Indianer noch am Leben, er starb aber bald nachher. — Die meisten neueren Ausleger denken an den Carcharias. Vgl. S. Bocharti Hierozoicon sive de animal. sacrae script. ex edit. Jo. Leusden. Lugd. Batav. 1692. P. II. lib. V. cp. 12. oder ex edit. E. F. C. Rosenmülleri tom. III.

es ohne Zweifel, was endlich bei den Auslegern unseres Buches den Glauben an die historische Glaubwürdigkeit seines Inhaltes erschütterte, und sie bewog, neue Erklärungsversuche zu wagen. Auch hatte Luther, der sich, wie überall, so auch hier als originellen Denker zeigt, sich über diesen Punkt in der Geschichte des Jonas ziem-

Lips. 1796. p. 688 sq. und Jo. Henr. Maji historia animalium in sacro codice memoratorum. Francof. 1685. p. 101 sq. Die früher fast allgemeine Meinung, dass an den Wallfisch zu denken sei, wofür man sich vorzüglich auf die Uebersetzung der LXX. *κῆτος* berief, hat besonders an A. Pfeiffer (Praelectiones in prophetiam Jonae ed. 3. Viteb. 1701 und in den Dubiis vexatis script. 5. ed. V. Dresd. et Lips. 1713. Cent. IV. loc. 86) und seinem Sohne S. A. Pfeiffer (Dissert. pro stabiliendo them. piscem Jonae deglutinatorem fuisse balaenam. Lub. 1697) eifrige Vertheidiger gefunden. Leider ist aber der Schlund des Wallfisches so eng, dass er keinen Menschen verschlingen kann. Daher suchte auch namentlich Heumann (in den Nov. liter. Lips. 1720. Nr. 7. p. 116) dieser Meinung dadurch aufzuhelfen, dass er annahm, Jonas sei nicht in den Bauch des Wallfisches gekommen, sondern in dem Rachen oder in dem Innern des Mundes stecken geblieben, und Th. Hase (De Leviathan Jobi et celo Jonae. Brem. 1723. p. 245 sq.) suchte ausführlich zu zeigen, dass die Wörter מֵעִים, בֶּטֶן und *κοιλία* nicht gerade den Bauch oder Magen bezeichnen müssten, sondern von jedem innern Theil des Fisches verstanden werden könnten; er fand aber in H. C. Engelcken (in der Pentad. dictorum script. V. T. Rostoch. 1720. p. 47 sq.) seinen Widerleger. — Ueber andere Erklärungen vergleiche überhaupt Rosenmüller zu Bocharti Hierozoicon a. a. O. Am richtigsten hält man es wol mit Jo. Coccejus (Commentar. in Jonam in opp. tom. III. Frcf. ad Moen. 1689. p. 530: „Quis piscis is fuerit, qui Jonam excepit, non est anxie quaerendum, cum id scriptura tacuerit“) und L. Bertholdt (histor. krit. Einl. in sämmtl. kanon. und apokryph. Schriften des A. und N. T. Bd. 5. Abth. 2. Erlangen 1816. S. 2361: „Man könnte blos an den Carcharias denken, wenn man annehmen dürfte, dass der Verfasser so viele ichthyologische Kenntnisse gehabt habe, um zu wissen, welcher Fisch einen Menschen unversehrt verschlingen könnte; aber der allgemeine Ausdruck דָּג גָּדוֹל ist Beweis genug, dass der Verfasser an kein bestimmtes Seethier dachte.“

lich frei geäussert [1]); und daher begreift man leicht, wie unter den protestantischen Theologen Versuche entstehen konnten, die wundervolle Geschichte auf eine natürlichere Weise aufzulösen. Es lässt sich schon von selbst erwarten, dass die Wege, auf welchen man zu diesem Resultate zu gelangen suchte, sehr verschieden waren. Die Männer aber, welche nach dieser Zeit, mit der Absicht, dem gar zu Wundervollen auszuweichen, den Weg der reinhistorischen Auslegung betraten, sind namentlich folgende:

2) Less [2]). Nach ihm muss man einen dreifachen historischen Stil unterscheiden, den neueren, älteren und alterältesten, deren jeder seine Eigenthümlichkeiten hat. Die Sprache nämlich stand immer in genauem Verhältnisse zu der jedesmaligen Bildung des Volkes, welches sie redete. Die Urwelt hatte aber sehr wenig abstracte, sondern fast lauter sinnliche Begriffe; daher musste es auch ihrer Sprache an Namen für abstracte Begriffe fehlen; sie mussten tropisch werden. Was anfangs die Noth lehrte, mochte jedoch auch bald geschehen, weil man Geschmack daran fand [3]). Ihre Sprache war also wahre Poesie; denn

1) Luther's sämmtliche Schriften, herausg. von J. G. Walch, 6 Thle. Halle 1741. S. 2641. Er sagt unter Anderen: „Wer kann es genugsam bedenken, dass ein Mensch soll drei Tage und drei Nächte so einsam, ohne Licht, ohne Speise, mitten im Meer, im Fische leben und wiederkommen? Das mag wol eine seltene Schifffahrt heissen. Wer wollte es auch glauben, und nicht für eine Lüge und Mährlein halten, wo es nicht in der Schrift stünde.“

2) Gottfr. Less vom historischen Stil des höheren Alterthums der oder Urwelt und den eigenthümlichen Auslegungs-Regeln des alten Test., in seinen vermischten Schriften. 1r Thl. Göttingen 1782. S. 82 flgd., besonders 157 flgd. und 176 flgd.

3) Cic. de oratore III, 38. §. 155: Ut vestis frigoris depellendi causa reperta primo, post adhiberi coepta est ad ornatum etiam corporis et dignitatem; sic verbi translatio instituta est inopiae causa, frequentata delectationis.

was ist Poesie im Grunde Anderes, als sinnlicher Ausdruck. — Ferner die Urwelt kannte die verschiedenen Arten von Ursachen, die wirkende, veranlassende, materielle und Endursache nicht; noch weniger kannte sie die Gesetze der Natur, um Wunder von mittelbaren Wirkungen des Schöpfers zu unterscheiden; und so entstand eine Reihe von idiomatischen Metonymien, welche die Urwelt ganz eigentlich verstand, die spätere aber nur im tropischen Sinne beibehielt. Zu diesen gehört es namentlich, wenn mittelbare Veranstaltungen der Vorsehung als unmittelbare oder als Wunder dargestellt werden. — Die historischen Erzählungen des alten Testamentes müssen ihres hohen Alters wegen nicht nach dem neueren historischen Stil, sondern nach dem Stil der ältesten Welt verstanden und erklärt werden, also nicht als Prosa, sondern als Poesie. In Poesien aber versteht Jedermann alle nicht allein wundervolle oder gar fabelhafte, sondern auch alle ausserordentlichen Dinge tropisch; nur den Fall ausgenommen, wenn anderweitige Gründe, die sich im Allgemeinen nicht bestimmen lassen, weil sie in den individuellen Umständen jeder einzelnen Erzählung liegen, vorhanden sind, die wahre Existenz solcher Wunder oder ausserordentlichen Dinge anzunehmen. Dies muss also auch bei der Auslegung des alten Testamentes geschehen. — Diesen Grundsätzen zufolge glaubt Less annehmen zu dürfen, der grosse Fisch sei nichts Anderes gewesen, als ein anderes vorbeisegelndes Schiff mit dem Zeichen und Namen der grosse Fisch. — Das hebräische Wort בָּלַע, bemerkt er ferner, heisst bekanntlich verschlingen, aber dasselbe Wort bedeutet in der ältesten Sprache eben so eigentlich (welches aber in späteren Zeiten Metapher ward) auch umbringen, z. B. Habak. 1, 13. Ohne Zweifel hat man noch mehrere Ideen damit

ausgedrückt; vielleicht hiess es auch aufnehmen. Dann wäre der Sinn: Gott befahl einem grossen Fische den Jonas aufzunehmen. — Ferner schon das hohe Alterthum war gewohnt, die Schiffe durch ein Zeichen kenntlich zu machen, und sie darnach zu benennen. So hatte z. B. das Schiff eines gewissen Seeräubers Chimarrus nach dem Plutarch (De virtutibus mulierum lib. II. p. 247 ed. Francof.) einen Löwen zum Zeichen auf dem Vordertheil des Schiffes und einen Drachen auf dem Hintertheil; Phrixus fuhr auf einem grossen Widder mit goldenem Vliess durch's Meer. So hiess auch in späteren Zeiten das alexandrinische Schiff, auf welchem Paulus nach Rom fuhr, Castor und Pollux, Apostelg. 28, 11. Ein grosser Fisch kann also nach dem Sprachgebrauch der alten Welt ein Schiff mit diesem Zeichen und Namen sein. — Jonas sei demnach, so denkt sich Less den Hergang der Sache, wie die Geschichte erzählt, ins Meer geworfen worden. Eben da er mit den Wellen und dem Tode rang, und zu Gott um die Erhaltung seines Lebens flehete, kam durch Veranstaltung der Vorsehung, die Alles regiert, ein Schiff, der grosse Fisch genannt, an diesen Ort. Dies nahm ihn auf (verschlang ihn) und setzte ihn nach drei Tagen bei Ninive ans Land (spie ihn aus), woselbst nun der Prophet auf Gottes wiederholten Befehl die wohlthätige Predigt hielt.

Less glaubt zu dieser Deutung hier um so mehr berechtigt zu sein, weil sich kein schicklicher Zweck für ein Wunder finden lasse, und weil Jonas in seinem Dankgebete nichts von einem Fische sagt, der ihn verschlungen habe, und überhaupt im ganzen Texte sich keine Spur davon finde, dass Jonas in dem Bauche des Fisches ge-

storben, und von Gott wieder lebendig gemacht worden sei. In dem Gebete, das er nach seiner Rettung gesprochen haben müsse (מִמְּעֵי liberatus e vgl. Psalm 109, 10), heisse es blos: er gerieth im Meere in Lebensgefahr. Vorher gehe nur: er war im Leibe des Fisches oder im Fische (בִּמְעֵי bedeute oft blos in, z. B. Gen. 15, 4); und es folge: Gott befahl dem Fische, worauf dieser ihn aufs trockene Land auswarf (aussetzte). Mehr komme über diesen Punkt im ganzen Buche nicht vor.

Die ganze übrige Erzählung unseres Buches stellt Less fast mit den Worten des Originals als reingeschichtliches Factum dar, nur dass er die Ausdrücke werfen 1, 4 (wo es heisst: Nun warf Jehova einen Sturm aufs Meer) und befehlen 2, 1. 4, 6. 7. 8 (wo es heisst: Jehova befahl dem Fische, er befahl der Pflanze Kikajon, einem Wurme, dem Ostwinde) als Ausdrücke der ältesten Sprache betrachtet wissen will, welche nachher in der cultivirteren Sprache als Metaphern gebraucht worden seien [1]).

3) Anton [2]) geht von den lexikographischen und grammatischen Bemerkungen aus, dass בָּלַע nach dem arabischen

1) Hierbei darf ich nicht unbemerkt lassen, dass diese Erklärung ihrem Wesen nach nicht zuerst von Less versucht worden sei. Schon Clericus spricht in seiner bibliothèque ancienne et moderne, Amst. 1710. tom. XX. 2. p. 459 von einem gewissen Manne, der, fast eben so wie Less, die aus der Verschlingung von einem Seeungeheuer entstehende Schwierigkeit durch die Annahme eines Schiffes, welches den Namen Wallfisch geführt habe, zu heben versuchte. Seine Worte sind: „J'ai connu un homme, qui soupçonnoit, que le Prophète ayant été jetté dans la Mer, fut sauvé par un Vaisseau, que le Prophète avoit decrit allegoriquement sous le nom d'un grand Poisson, où il demeura trois jours lié à fond de cale, après quoi le Capitain du Vaisseau l'avoit mis à terre, et lui avoit donné la liberté."

2) C. G. Anton's Versuch die Melodie und Harmonie der alten hebräischen Gesänge und Tonstücke zu entziffern Thl. 2, im neuen

بَلَغَ auch ankommen, nähern, und מְעִים nach dem Chaldäischen auch die auswendige Oberfläche des Bauches bedeuten könne, dass ב auch auf heisse, und מ bisweilen eine Entfernung von etwas anzeige, und übersetzt dem gemäss Kap. 2, 1 so: „Gott gebot einem grossen Fische, sich dem Jonas zu nähern, und dieser befand sich drei Tage und drei Nächte auf dem Bauche desselben. Da er aber von demselben weg war, betete er also.“ Eben da Jonas ins Meer geworfen wurde, schwamm ein von den Schiffern vorher getödtetes grosses Seethier, wie dies auch bei Wallfischen zu geschehen pflegt, aus der Tiefe herauf, und da dasselbe seitwärts zu liegen kam: so rettete er sich, indem er eine Flosse oder Finne anfasste, und sich auf den Bauch desselben legte; und da es nach dem Ufer hintrieb, wurde er am dritten Tage ans Land geworfen, oder wie der Dichter sich ausdrückt: Gott gebot dem Fische, den Propheten aufs Trockene auszuspeien. Besser wäre es indessen vielleicht noch קָיָא nicht in der gewöhnlichen Bedeutung ausspeien zu nehmen, sondern es mit dem arabischen قَوَى zu vergleichen, das in der vierten Conjugation descendit in terram desertam heisst. Dann würde der Verfasser Kap. 2, 11 nicht sagen, dass der grosse Fisch den Jonas auf Jehova's Gebot ausgespieen habe, sondern dass er ihn aufs feste Land habe steigen lassen. — Diese Erklärung wird, wie Anton glaubt, durch den Inhalt der Hymne im zweiten Kapitel bestätigt, in der nur die Todesgefahr, welcher der im Meere schwimmende Jonas ausgesetzt war, erwähnt, aber

Repertorium für biblische und morgenländische Litteratur, herausgegeben von H. E. G. Paulus. Jena 1791. Bd. 1. S. 36 flgd.

an die Gefahr im Leibe eines Seethieres umzukommen, mit keinem Worte gedacht wird. Auch stehe Matth. 12, 40 dieser Erklärung nicht im Wege; diese Stelle könne auch übersetzt werden: So wie sich Jonas drei Tage und drei Nächte auf dem Bauche des Wallfisches (gleichsam von den über ihm zusammenschlagenden Wellen begraben) befand. Denn in der hebräischartigen griechischen Sprache bedeute die Präposition ἐν auch zuweilen auf [1]).

Die bisher angeführten Ansichten haben also alle das mit einander gemein, dass sie die ganze Erzählung unseres Buches als ein reinhistorisches Factum betrachten. In so fern könnte vielleicht die eine oder die andere derselben beim ersten Anblicke sich dem Erklärer empfehlen, da ja offenbar unser Buch seiner äusseren Einkleidung nach ganz die Form einer reinhistorischen Schrift hat. Prüft man sie indessen etwas genauer, so findet sich bald, dass sie dennoch nicht ohne bedeutende Schwierigkeiten sind. Diese sind theils solche, die sich nur zunächst auf die beiden letzten Ansichten beziehen, theils solche, die alle mit einander gemein haben. Um also

1) Fast dieselbe Vorstellung mit einigen ganz unbedeutenden Veränderungen ist später von Vaupel und Griesdorf vorgetragen worden. Vgl. Die Propheten erklärt und grösstentheils neu übersetzt von J. Chr. Vaupel. Dresden 1795. In der Vorrede bezeugt er demjenigen, welcher seine schon oben angeführte Schrift über die kleinen Propheten in der allgemeinen Litteraturzeitung recensirt hat, seine volle Zufriedenheit mit der von diesem vorgeschlagenen Erklärung jenes wundervollen Abschnittes in der Geschichte des Jonas, und giebt seine vorige Meinung gegen diese auf, die fast ganz mit der Antonschen übereinstimmt. Vgl. J. G. Eichhorn's allgemeine Bibliothek der biblischen Litteratur, Bd. 7. Leipz. 1796. S. 755—757. — H. Chph. Griesdorf de verisimillima librum Jonae interpretandi ratione. Viteb. 1794. Vgl. J. G. Eichhorn's allgemeine Biblioth. der bibl. Litteratur, Bd. 10. Leipz. 1800. S. 485 flgd.

1) von den beiden letzten anzufangen: so treffen sie die Vorwürfe der Inconsequenz, der Sprachwidrigkeit und der Unzulänglichkeit.

a) Sie sind inconsequent [1]). Wollte man auch die Grundsätze über die Vorstellungsweise und Sprache der alten Welt, von welchen Less bei seiner Erklärung ausgeht, im Allgemeinen gelten lassen: so dürfte diese doch schwerlich dadurch gerechtfertigt werden können. Denn besteht das Wesen der alten Sprachen wirklich in dem Gebrauche solcher kühnen Metaphern und Allegorieen, die sich auf kein allgemeines Gesetz zurückführen lassen? Gehen diese nicht vielmehr aus der der Urwelt eigenthümlichen sinnlichen Ansicht der Dinge hervor? Immerhin möchte sich das stete Zurückführen alles dessen, was dem Propheten widerfährt, auf die Gottheit aus dieser Vorstellungsweise der Urwelt erklären lassen; aber ganz anders verhält es sich mit der Hauptschwierigkeit unseres Buches, die Less auf dieselbe Weise zu lösen versucht. Hier wird, wenn man die Lessische Erklärung als die wahre annimmt, ein ganz einfaches, in die Augen fallendes Factum erzählt, zu dessen buchstäblichen Bezeichnung es keiner abstracten, also keiner solchen Wörter bedurfte, die nicht in dem Wortschatze des Verfassers vorhanden waren; wie konnte er da in eine so ungeheure Metapher fallen? Wenn die Alten auf einem Centauern (einem Schiffe, dem sie den Namen Centauer gaben) in ein fremdes Land segelten, und glücklich ans Land stiegen, sagten sie dann wol in ihrer alten Sprache: der Centauer habe sie ausge-

1) Vergleiche das, was J. G. Eichhorn in seiner Einleitung ins alte Testament Thl. 3 der ersten Auflage, Leipz. 1783. S. 323 — 324 gegen Less erinnert hat. Da ich gerade jetzt die neueste Auflage nicht zur Hand habe, so ist im Folgenden immer, wo nicht etwa ausdrücklich das Gegentheil bemerkt wird, die erste Auflage citirt.

spieen? - - Auch streitet der ganze Charakter des Buches mit dieser Annahme. Vor und nach der Erzählung von der Verschlingung des Jonas durch ein Seeungeheuer herrscht schlichte, einfache Prosa, und Less findet, ausser wo er die als unmittelbare Wirkungen Gottes dargestellten Facta als mittelbare betrachtet, auch sonst nirgends Veranlassung von dem buchstäblichen Sinne abzuweichen; nur hier sucht er durch eine unerhörte, unnatürliche Metapher sich aus den Schwierigkeiten zu helfen, die aus einer buchstäblichen Erklärung entstehen würden. Wie aber? Der Verfasser fährt ja hier in dem gewöhnlichen, kalten Erzählungstone ohne die geringste Abänderung fort. Kann aber wol ein einigermassen erträglicher Schriftsteller (und dieses Lob dürfen wir dem Verfasser unseres Buches ohne Anführung anderweitiger Gründe doch wol nicht so geradezu absprechen) mitten in dem einfachsten, prosaischen Stile so urplötzlich in eine so ungeheure Metapher fallen, ohne dem Leser auch nur den geringsten Wink über ihr Dasein und ihren Sinn zu geben? Wie ungleich und unsicher würde durch solche Sprünge jede Erklärung! — Mehr als auffallend erscheint, was die letzte Ansicht betrifft, das Bemühen Anton's dem Worte בָּלַע eine andere Bedeutung als die gewöhnliche zu vindiciren, so lange er noch geneigt ist, in קָיָא eine Metapher zu erblicken. Würde etwa eine Metapher, in welcher der Satz: Jonas rettete sich auf den Bauch eines grossen Fisches, so ausgedrückt wäre: Gott befahl einem grossen Fische, den Jonas zu verschlingen, härter oder unnatürlicher sein, als die Metapher wäre, die in dem Worte קָיָא läge, wenn man es mit Anton im gewöhnlichen Sinne des Wortes nähme? Scheint nicht vielmehr der Satz: Der grosse Fisch spie den Propheten aus, jenen anderen, dass er ihn verschlungen habe, vorauszusetzen? Offenbar würde also der Ausdruck des Verfassers

ganz inconcinn, wenn man בָּלַע in der Bedeutung „sich nähern“ nehmen wollte, während קִיא durch ausspeien erklärt würde. Ohne Zweifel hätte also Anton auch קִיא geradezu durch „aufs feste Land steigen“ erklären müssen, wenn er בָּלַע „sich nähern“ übersetzen wollte. — Doch nicht allein von dieser Seite her erheben sich Schwierigkeiten gegen jene beiden Ansichten, sondern auch

b) *von Seiten der Sprache.* Rügen will ich nicht das Willkührliche und Unphilologische, was sich in den lexikalischen Bestimmungen über die Bedeutungen des Wortes בָּלַע bei Less findet, da es theils Jedem von selbst in die Augen fallen muss, theils nicht so nothwendig mit der aufgestellten Ansicht zusammenhängt, dass diese nicht sehr wol ohne jene bestehen könnte. — Aber schon die *Grammatik* spricht gegen die Lessische Erklärung von Kap. 2, 1. 11. [1]). So wie man, wenn man auch den Alten eine neumodische Sprache leihen wollte, nicht sagen könnte, ich logire in einem weissen Schwan, sondern in dem weissen Schwan sagen müsste; so wie Niemand sagt: eine Schwalbe, sondern die Schwalbe hat mich nach England gebracht; eben so wenig hätte hier der Verfasser sagen dürfen: ein grosser Fisch (דָּג גָּדֹל), sondern der grosse Fisch (הַדָּג הַגָּדֹל) verschlang den Propheten Jonas. Es hätte das He articulare nicht fehlen dürfen, da hier, wenn man die Lessische Ansicht als richtig voraussetzt, von einem bestimmten einzelnen Schiffe, das man so zu nennen pflegte, die Rede sein würde. — Was Anton betrifft, so *nimmt er hebräische Wörter*, die oft genug in dem ihnen auch in unserer Stelle gewöhnlich beigelegten Sinne im alten Testamente vorkommen, *in Bedeutungen*, in

1) Vgl. Joh. Dav. Michaelis Uebersetzung des alten Testamentes mit Anmerkungen für Ungelehrte. Thl. 11. Götting. 1782. S. 99..

welchen wir sie sonst nirgends finden. Zwar steht מְעַיִם viscera auch Hohel. 5, 14 so, dass der äussere Körper, der Theil des Körpers, der vom Halse bis zu den Hüften geht, darunter verstanden werden muss; daher will ich auch nichts dagegen erinnern, wenn Anton es hier durch die auswendige Oberfläche des Bauches erklärt; aber wo wäre wol im ganzen alten Testamente eine Stelle, in welcher בֶּלַע ankommen, sich nähern, קִיא aufs feste Land steigen hiesse? Bei solchen Wörtern aber, deren Bedeutung durch den Context vieler Stellen vollkommen begründet ist, dürfen wir doch wol kaum an einer einzelnen Stelle, die ohne eine solche Annahme sich recht gut erklären lässt, unsere Zuflucht zu den verwandten Dialekten nehmen, um durch ihre Hülfe den Wörtern einen ganz unerhörten Sinn unterschieben zu können? Immerhin wollte ich zugeben, dass die Vergleichung des Wortes בֶּלַע mit dem Arabischen sich einigermassen an unserer Stelle vertheidigen liesse, ohne ächtphilologischen Grundsätzen etwas zu vergeben; wenn die dadurch gewonnene Bedeutung nur besser, als die gewöhnliche in den Context passte. Denn es ist ja eine bekannte Erscheinung im Hebräischen, dass manche Wörter, in welchen der eine oder andere Radicalbuchstabe ein ח oder ע ist, oft ganz heterogene Bedeutungen haben, die sich fast nur unter der Voraussetzung, dass diese Buchstaben eine doppelte Aussprache gehabt haben, in einer Radix vereinigt denken lassen, dergestalt nämlich, dass solche Wörter, nach der Verschiedenheit der Aussprache jener Buchstaben, eigentlich zwei ganz verschiedene Wörter ausmachen. Die arabische Sprache hat glücklicher Weise für die doppelte Aussprache jener Buchstaben auch zwei verschiedene Zeichen, und giebt uns so das im Hebräischen zwar mit denselben Buchstaben geschriebene, aber verschieden ausgesprochene, und

eben darum auch ganz heterogene Begriffe in sich vereinigende Wort in einer doppelten Gestalt wieder, wovon die eine den einen von jenen Begriffen, die andere den andern in sich enthält. So heisst z. B. חָפַר bald er grub, bald er erröthete; im Arabischen dagegen heisst حَفَرَ er grub, und خَفِرَ er schämte sich. Das Hebräische עָבַר hat beides die Bedeutung aufschwellen und vorübergehen; im Arabischen heisst غَبَرَ er schwoll auf, und عَبَرَ er ging vorüber. Eben so könnte das Hebräische בָּלַע die Bedeutungen er verschlang und er näherte sich in sich vereinigen. In ersterer Bedeutung würde es dem Arabischen بَلَعَ er verschlang, in der tetzteren بَلَغَ er näherte sich entsprechen. Durch diese Bemerkung möchte denn wol der Einwurf etwas von seiner Kraft verlieren, dass das Wort בָּלַע, obgleich es sonst oft genug im alten Testamente vorkommt, doch nirgends in dem Sinne angetroffen werde, den es nach Anton hier haben soll; denn nach dieser Erklärung hätten wir ja hier ein ganz anderes Wort, als welches sich in den übrigen Stellen findet, ein an sich wol möglicher Fall; denn wie viele ἅπαξ λεγόμενα giebt es nicht im alten Testamente [1])! — Aber was verschlägt es, dem Worte בָּלַע die

1) Noch weniger bedenklich würde Anton's Erklärung sein, wenn es wirklich gegründet wäre, was Joh. Dav. Michaelis (Supplementa ad lexica Hebraica. Götting. 1792. P. I. Nr. 251. p. 185 — 187) behauptet, dass mehrere Stellen im alten Testamente vorkämen, in welchen בָּלַע in einer Bedeutung stände, die nicht mit بَلَعَ, sondern mit بَلَغَ zusammenhinge; denn dann könnten wir ja das Vorhandensein von zwei ganz verschiedenen Stämmen in dem

Bedeutung **sich nähern** vindicirt zu haben, so lange wir es nicht wahrscheinlich machen können, dass קִיא **aufs feste Land steigen** bedeute? Ohne diese Voraussezzung lässt sich doch mit dem Ausdrucke **sich nähern** im Contexte nichts anfangen. Ist es aber wol philologisch zu rechtfertigen, wenn man eine gewisse, aus anderweitigem Gebrauche sichere Bedeutung eines Wortes aufgiebt, und mit einer anderen, aus irgend einem der verwandten Dialecte abgeleiteten vertauscht, nicht etwa weil diese allein oder nur besser in den Context passt, als die ausgemacht sichere, sondern blos um den Gebrauch einer zwar möglichen, aber doch nichts weniger als zuverlässigen oder nothwendigen Bedeutung eines andern Wortes in der Erklärung irgend einer Stelle durchzusetzen? Heisst das nicht die verwandten Dialecte missbrauchen [1])? — Wenn

Worte בָּלַע im Hebräischen factisch nachweisen. Es würde mich gar zu weit von meinem Zwecke abführen, wenn ich hier Michaelis Behauptung einer genauern Prüfung unterwerfen wollte. Sie erscheint, dies Eine will ich nur bemerken, wenigstens als unnöthig zur Erklärung der von Michaelis angeführten Stellen, und wird schon dadurch allein höchst verdächtig.

1) Dieser Missbrauch der verwandten Dialecte, namentlich des Arabischen, durch welchen man den hebräischen Wörtern eine ihnen fremde Bedeutung unterschob, wurde bekanntlich seit Alb. Schultens Zeit (vgl. A. Schultensii Origines Hebraeae ex Arabiae penetralibus revocatae ed. II. Lugd. Bat. 1761 und seine Commentare über das Buch Hiob und über die Proverbien) besonders durch die holländische Schule verbreitet, und fand auch in Deutschland eine Zeitlang Beifall. Jetzt aber, seitdem man den Gebrauch der Dialecte in die gebührenden Grenzen zurückgewiesen hat, wozu schon J. D. Michaelis in seiner Beurtheilung der Mittel, welche man anwendet, die ausgestorbene hebräische Sprache zu verstehen. Götting. 1757. den Anfang gemacht hatte, wird ein solcher Missbrauch sich nicht vielen Beifall mehr unter uns versprechen können. Vgl. Geschichte der hebräischen Sprache und Schrift von Wilh. Gesenius. Leipz. 1815. S. 126 flgd. und seine Abhandlung: Von den Quellen der hebräischen Wortforschung nebst einigen Regeln und

Anton noch zum Schlusse seine Erklärung mit der Ansicht von der Geschichte des Propheten Jonas, die Matth. 12, 40 zum Grunde liegt, in Uebereinstimmung bringen will: so liefert er einen so deutlichen Beweis, wie sehr eine vorgefasste Meinung auch gelehrte Männer irre leiten kann, dass es überflüssig sein wird, auch nur ein Wort darüber zu verlieren. Fast unbegreiflich ist es, wie er das tertium comparationis zwischen Jesu und Jonas, worauf bei der Erklärung von Matth. 12, 40 Alles ankommt, so ganz und gar verkennen konnte. — Aber selbst von allem diesem abgesehen, erscheinen jene Ansichten noch immer

c) als unzulänglich; denn sie heben die Schwierigkeiten, welche diese Stelle drücken, nur so, dass dadurch neue entstehen. — Freilich hat Less durch seine künstliche Deutung das, was nach der buchstäblichen Erklärung als das auffallendste Wunder in unserem Buche erscheint, in ein natürliches Factum verwandelt, ob aber auch in ein wahrscheinliches, darüber liesse sich noch streiten. Auffallend ist es schon, wenn auch nicht an sich undenkbar, dass in einem so furchtbaren Sturme, als uns in dem Vorhergehenden erzählt wird, ein Schiff sich dem anderen so sehr zu nähern vermochte, dass es den ausgeworfenen Jonas auffangen konnte, ohne dass sie sich wechselseitig zerschmetterten. Aber es ist nicht einmal wahrscheinlich, dass Leute aus einem anderen Schiffe geneigt gewesen wären, ihn aufzunehmen, wenn sie es auch hätten thun können. Hatten sie es bemerkt, wie dies fast vorausgesetzt werden muss, wenn die Schiffe einander so nahe waren, dass er von seinen Gefährten während des

Beobachtungen über den Gebrauch derselben, die seinem hebr. und chald. Handwörterbuch über das alte Testament vorgedruckt ist; 4te Aufl. Leipz. 1834.

Sturmes ins Meer gestürzt wurde; hatten sie es bemerkt, dass sich der Sturm gleich darauf legte; konnten sie, ganz der in unserem Buche herrschenden Denkart gemäss, sich dies wol anders erklären, als dass dieser Mensch als ein Verbrecher erkannt worden sei, dass die Rache einer Gottheit ihn im Sturme verfolgt habe? Und sie hätten sich nicht fürchten sollen, einen solchen Menschen in ihr Schiff aufzunehmen? Mussten sie nicht erwarten, dass dann der Sturm mit erneuerter Wuth zurückkehren werde? — Was dagegen Anton betrifft, so wird er schon durch die Erfahrung hinlänglich widerlegt, dass kein todter Körper drei Tage und drei Nächte auf dem Wasser herumschwimmen kann, ohne zu versinken, wenn er auch nicht, wie hier, durch eine Last niedergedrückt wird. —

Wenn demnach eine der bisher angeführten Ansichten die richtige sein sollte, so wäre es gewiss die Wunderansicht; sie hat den Buchstaben der Erzählung für sich, und lässt sich ohne Inconsequenz von einem Ende bis zum andern durchführen. Zu dieser sind, wie wir oben gesehen haben, eine Reihe der neusten Exegeten zurückgekehrt, und sie haben es auch an Gründen für ihre Ansicht nicht fehlen lassen. Diese sind namentlich

a) negativer Art, indem man zu zeigen sich bemühete, dass die Schwierigkeiten bei der historischen Auffassung des Buches so gross nicht seien, als sie von den Gegnern derselben dargestellt würden [1]). Auf diese Schwierigkeiten werden wir gleich wieder zurückkommen, und sie in ihrer ganzen Stärke darzustellen versuchen. Wichtiger wären ohne Zweifel

b) die positiven Gründe, auf welche man sich beruft,

1) Vgl. z. B. Steudel im Archiv für Theologie — von Bengel. 2ten Bdes 2tes St. S. 401 ff.

wenn sie nur für jeden Unpartheiischen überzeugende Kraft hätten [1]). Es sind aber besonders folgende drei:

α) Das Buch selbst kündigt sich als ein geschichtliches Werk an. So heisst es zum Beispiel in der Evangelischen Kirchenzeitung [2]): „Der Prophet Jonas ist eine historische Person. Eben so die geographischen Verhältnisse sind genau bezeichnet. Dies zeigt, dass der Verf. seine Schrift für historisch angesehen wissen will. Jede Erklärung, die den Verf. eine Parabel dichten lässt, macht ihn einer Unredlichkeit schuldig." — Aber wie Vieles kündigt sich selbst in der heiligen Schrift der äusseren Form nach als geschichtlich an, was weder geschichtlich sein will, noch geschichtliche Wahrheit ist und sein kann! Man denke z. B. nur an die symbolischen Handlungen der Propheten. Sie kündigen sich alle als geschichtliche Facta an, und doch möchte wol schwerlich irgend ein Exeget im Ernste von allen behaupten wollen, dass sie sich wirklich so zugetragen haben, wie sie erzählt werden [3]). Eben so ist es mit den Parabeln, die wir im alten und neuen Testamente finden. — Jonas ist zwar eine historische Person; dass aber auch eine historische Person zu einem didactischen Zwecke benutzt werden könne und dürfe, beweisen das Buch Hiob, der Ecclesiastes, das Buch der Weisheit; und dies durfte um so unbedenklicher geschehen, wenn sie in einer längst entschwundenen Zeit gelebt hatte,

1) Vgl. Jäger über den sittlich-religiösen Endzweck des Buchs Jonah, über die Zeit seiner Abfassung und über den Grund seiner Stellung im Kanon des A. T., in der Tübinger Zeitschrift für Theologie von Baur, Kern, Schmid. Jahrg. 1840. Heft 1. S. 85 ff. dem ich in diesem Abschnitte vorzüglich gefolgt bin.

2) Ueber das Buch Jonas in der Evangel. Kirchenzeit. S. 217. Vgl. Reindl die Sendungsgeschichte des Jonas S. 23.

3) Vgl. unten bei der Entwickelung von Städlin's Ansicht.

und übrigens von dem Detail ihrer Lebensumstände nichts Genaueres bekannt war. Und so passte denn Jonas auch zu diesem Zwecke sehr gut, da man wahrscheinlich nichts mehr von ihm wusste, als was wir noch 2 B. Kön. 14, 25 von ihm lesen. Irgendwo aber musste der Verf. den Propheten auftreten lassen. An Anschaulichkeit und Interesse gewann die Erzählung, wenn das erzählte Factum an bekannte Oerter verlegt wurde. Die Einführung einer historischen Person und die Erwähnung einiger bekannten Oerter können uns also unmöglich nöthigen, die ganze Erzählung unseres Buches für ein wirkliches Factum zu halten.

β) Die unserem Buche trotz seines den Juden ungünstigen Inhaltes gewordene Aufnahme in den Kanon spricht für den geschichtlichen Gehalt desselben. „Setzen wir nicht voraus," sagt namentlich Reindl [1]), „dass diese Geschichte allgemein bekannt und von den Juden als solche geglaubt wurde: so liesse sich nimmer erklären, wie dieses Buch bei seinem, den jüdischen Particularism nicht wenig kränkenden Inhalte angenommen, ja unter die heiligen Bücher, und zwar gerade so (d. h. unter die kleinen Propheten) aufgenommen wurde. Hätten die Sammler derselben nicht an die historische Wahrheit dieses Factums geglaubt, sondern nur religiöse Wahrheiten im Gewande der Allegorie oder Fabel in diesem Buche erblickt, warum setzten sie dasselbe nicht unter die Hagiographa?" — Was den letzten Punct betrifft, hat ohne Zweifel Sack [2]) weit mehr Recht, wenn er sagt: „wäre der historische Gesichtspunct der vorherrschende, aus dem das Buch kanonisch wurde: so müsste es unter den historischen Büchern stehen, welches aber niemals der Fall war." Denn nicht

1) die Sendungsgeschichte des Propheten Jonas S. 2.

2) Christliche Apologetik S. 345.

Geschichte hatten die Propheten im engeren Sinne (הַנְּבִיאִים הָאַחֲרֹנִים) mitzutheilen, sondern sittlich-religiöse Wahrheiten, bei deren Vortrag sie sich der mannichfaltigsten Einkleidungsformen bedienten. Aber freilich würde man ohne Zweifel viel zu weit gehen, wenn man etwa so schliessen wollte: weil das Buch Jonas unter die Hagiographa aufgenommen worden ist, so kann der Sammler des Kanons es nicht für ein historisches Werk gehalten haben. Seinen Platz unter den Propheten erhielt das Buch wol nur darum, weil von einem Propheten, von einer von ihm ausgesprochenen Weissagung und deren Erfolg darin die Rede war. Der Umstand aber, dass das Buch überhaupt Aufnahme in den Kanon gefunden hat, beweist noch lange nicht den historischen Gehalt desselben. Sind denn etwa das Buch Hiob und der Ecclesiastes auch reinhistorische Werke? Und gesetzt auch, dass der Sammler des Kanons, wie dies bei den späteren Juden ja wirklich der Fall ist, das Buch als ein historisches betrachtet hätte, wären wir dann etwa durchaus genöthigt, seine Ansicht zu der unserigen zu machen [1])? Wie, wenn etwa schon seit längerer Zeit Sagen vom Jonas unter dem Volke in Umlauf gewesen wären, die mit dem, was in unserem Buche erzählt wird, übereinstimmten, wäre es dann nicht leicht zu erklären, wie auch dsr Sammler des Kanons dazu hätte kommen können es für ein historisches Werk zu halten.

γ) Das neue Testament verpflichtet uns zur historischen Auffassung unseres Buches. Auf diesen Grund kommen fast alle ältere so wol als neuere Exegeten zurück,

1) Hatte nicht eben so der Sammler des Kanons wahrscheinlich eine verkehrte Vorstellung von dem Sinn und der Bedeutung des hohen Liedes? und war dieser Umstand nicht die wahrscheinliche Veranlassung zur Aufnahme dieses Buches in den alttestamentlichen Kanon?

die sich für die reinhistorische Ansicht von unserem Buche erklärt haben. „Das neue Testament," heisst es z. B. in der Evangelischen Kirchenzeitung [1]), „Christus selber, erkennt das historische Factum unseres Buches durchaus an, und giebt dadurch dieser Erklärung aufs Allerentschiedenste eine untrügliche Sanction (Matth. 12, 39 ff. 16, 4. Luc. 11, 29 — 32). Der Herr redet von Jonas, der in des Seethieres Bauche drei Tage und drei Nächte war, von seiner Predigt in Ninive, von der Busse der Niniviten, stellt mit dieser Geschichte das Kommen der Königin von *Sabäa* zu Salomon auf eine Parallellinie — kaum kann man stärkere Beweise verlangen, als die hier gegebenen." — Und dennoch muss ich hinzusetzen, sie haben mich nicht überzeugt. Weil, so schliesst der Verfasser jenes Aufsatzes zum Schlusse seiner Argumentation, Jonas und die Königin von Sabäa hier parallelisirt sind: so muss die Erzählung von Jonas eben so historisch wahr sein, als die von der Königin von Sabäa. Dieser Schluss möchte Gültigkeit haben, wenn Beide, Jonas und die Königin von Sabäa, in historischer Beziehung neben einander gestellt würden; hier aber ist es blos um die Veranschaulichung einer moralischen Wahrheit zu thun. Bedienen wir uns nicht immer noch im populären Vortrage eben so der Parabeln Jesu? Gesetzt Jemand sagte: Aus den Beispielen des Apostels Petrus und des verlorenen Sohnes kannst du lernen, wie wahre Reue und Besserung sich zeige; dürften wir wol fürchten, irgend einer unserer Zuhörer würde schliessen: Da die Reue und Besserung Petri ein wirklich historisches Factum ist, so muss es auch die Erzählung vom verlorenen Sohne sein, weil beide hier auf eine Parallellinie gestellt werden? — Doch wenn die Ausleger sich

1) Ueber das Buch Jonas S. 217.

auf die eigene Erklärung Jesu über den Jonas berufen, haben sie gemeiniglich nicht so sehr diese Parallele im Sinne, als die Worte, die wir V. 40 lesen: *ὥσπερ γὰρ ἦν Ἰωνᾶς ἐν τῇ κοιλίᾳ τοῦ κήτους τρεῖς ἡμέρας καὶ τρεῖς νύκτας, οὕτως ἔσται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐν τῇ καρδίᾳ τῆς γῆς τρεῖς ἡμέρας καὶ τρεῖς νύκτας*, und diese Worte scheinen bei dem ersten Anblick in der That auch so beweisend zu sein, dass kaum eine weitere Einrede übrig bleibt, und dennoch ist sie von unseren ausgezeichnetesten Exegeten erhoben worden. Es würde uns zu weit führen, wenn wir diese viel besprochene Stelle jetzt allseitig untersuchen wollten. Daher mögen für unseren jetzigen Zweck folgende wenige Bemerkungen genügen. Vergleichen wir nämlich die neueren Ausleger zu dieser Stelle: so finden wir, dass, seitdem dieser Gesichtspunct namentlich von Paulus [1]) aufgestellt worden war, die Meinung immer herrschender geworden sei, dass die angeführten Worte nicht Worte Jesu selbst seien, sondern eine durch spätere Ausdeutung entstandene Erwei-

1) Meletemata ad historiam dogmatis de resurrectione mortuorum scripsit Henr. Ebh. Gottl. Paulus. Jenae 1796. p. 19. Vgl. seinen philologisch-krit. Commentar über das N. T. Thl. 1. Lübeck 1804 zu d. St., und sein exegetisches Handbuch über die drei ersten Evangelien. 2r Bd. Heidelb. 1832. S. 97 ff.; ferner J. D. Goldhorn's Excurse zum Buche Jonas. Leipzig 1803. 6r Excurs, S. 173 ff.; die christliche Lehre vom heiligen Abendmahl nach dem Grundtext des N. T. 2e Auflage. Leipzig 1831. S. 317 ff.; Jäger über den sittlich-religiösen Endzweck des Buchs Jonah S. 197 ff. — Gegen diese Ansicht haben sich ausser mehreren Anderen vorzüglich erklärt: Ch. C. Storr in der Abhandlung: Hat Jesus seine Wunder für einen Beweis seiner göttlichen Sendung erklärt? in Flatt's Magazin für christliche Dogmatik und Moral, St. 4. Tübing. 1798. S. 192 ff., und A. C. L. Heydenreich in der Abhandl.: Bemerkungen über einige unlängst erregte Zweifel an der Authentie und dem apostolischen Ursprung des Evangeliums Matthäi, in dem neuen krit. Journal der theologischen Literatur von Winer und Engelhardt, 3r Bd. Sulzbach 1825. S. 427 ff.

terung, ein Interpretament des Evangelisten Matthäus enthalten. Der Evangelist habe sich dabei an die Auffassungsweise seiner Zeit angeschlossen; diese aber sei die historische, d. h. es wurde als wirkliches Factum geglaubt, dass Jonas drei Tage und drei Nächte im Bauche des Fisches gewesen sei. In solchen Fällen sei es uns erlaubt, von der Ansicht der neutestamentlichen Schriftsteller abzuweichen, ohne ihrer Würde zu nahe zu treten, und wol möglich, dass die spätere Auslegung die der Apostel im Einzelnen an Richtigkeit übertreffe [1]). Die Hauptgründe

1) Fr. Lücke in seinem Commentar über die Schriften des Evangelisten Johannes, 1r Thl. Bonn 1820 bemerkt in dieser Rücksicht auf Veranlassung der Stelle Joh. 2, 19. 20. S. 433: „War denn jene Begeistigung der Apostel, welche mit Apgsch. 2 oder Joh. 20, 22 anfing, irgend wie eine magische, plötzliche Verwandlung ihres früheren Missverstehens in ein absolut vollkommenes Verständniss alles Einzelnen, was sie je von Jesus gehört hatten? Gewiss nicht, sowahr es der Geist Christi war, der in ihnen waltete! Eben aus christlichem Princip haben wir alle Ursache, anzunehmen, dass die Apostel vermöge des Geistes, der in ihnen war, die Lehre und das Wort Christi allmählich und durch eigene Arbeit des Geistes immer tiefer und reiner auffassen konnten. So allein wurde das Verständniss Christi ein sittliches Besitzthum für sie. Ihr Verständniss des Evangeliums war kein kümmerliches Hinaufklimmen vom Einzelnen zum Allgemeinen; sondern umgekehrt, von dem Wesentlichen und Allgemeinen, dem neuen Lebensprincipe, welches das πνεῦμα ἅγιον ihnen gab, ausgehend, lernten sie je länger je mehr das Einzelne verstehen, und in Zusammenhang bringen. So konnte es kommen, dass in jedem gegebenen Augenblicke auch bei dem Johannes immer noch Einzelnes im Leben und in der Lehre Jesu zurückblieb, was er noch nicht völlig verstand, während das Ganze, als solches, das Wesen, die Principien völlig klar von ihm erkannt wurden. Es ist also möglich, dass die spätere christliche Auslegung, sofern sie den Geist der apostolischen wahrhaft in sich aufnimmt, durch philologische Kunst die apostolische Deutung im Einzelnen übertrifft. Die Auslegung der Worte und Werke Jesu ist eine unendliche, nie absolut gelöste Aufgabe. Die Apostel haben den Anfang dazu gemacht, und den Grund gelegt, den wir nie verlassen dürfen. Aber

für diese Ansicht von unserer Stelle sind etwa folgende: In der Parallelstelle Luc. 11, 29 heisse es blos: ἡ γενεὰ αὕτη πονηρά ἐστι σημεῖον ἐπιζητεῖ, καὶ σημεῖον οὐ δοθήσεται αὐτῇ, εἰ μὴ τὸ σημεῖον Ἰωνᾶ· καθὼς γὰρ ἐγένετο Ἰωνᾶς σημεῖον τοῖς Νινευΐταις, οὕτως ἔσται καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου τῇ γενεᾷ ταύτῃ. Hier finde sich also keine Erwähnung des an dem Jonas geschehenen Wunders, keine Erwähnung des Todes und der Auferstehung Jesu; es heisse nur: so wie Jonas ein σημεῖον gewesen sei für die Niniviten, so sei auch des Menschen Sohn ein σημεῖον für seine Zeitgenossen. Was aber unter diesem σημεῖον zu verstehen sei, das gehe klar aus V. 32 hervor: ἄνδρες Νινευΐ ἀναστήσοντον ἐν τῇ κρίσει μετὰ τῆς γενεᾶς ταύτης, καὶ κατακρινοῦσιν αὐτήν· ὅτι μετενόησαν εἰς τὸ κήρυγμα Ἰωνᾶ· καὶ ἰδοὺ, πλεῖον Ἰωνᾶ ὧδε. Der Sinn von V. 30 ist demnach: Wie einst Jonas den Niniviten durch seine Erscheinung, namentlich sein κήρυγμα, ein Zeichen (ihrer Strafbarkeit) war, so werde er, des Menschen Sohn, durch seine ganze Erscheinung, namentlich durch sein κήρυγμα, diesem Geschlechte, so fern es in seinem Unglauben beharre, ein Zeichen seiner Strafbarkeit sein. — Ferner die Erwähnung seines Todes und seiner Auferstehung passe in den ganzen Zusammenhang der Rede Jesu beim Matthäus nicht. Enthält der 40. V. wirklich Worte Jesu, so kann der Sinn derselben wol kaum ein anderer sein, als der: es wird diesem Geschlecht kein anderes äusseres Wunder gegeben werden, als das der Auferstehung. Wäre das aber der Sinn dieser Worte, dann enthielten sie ja

ihr Anfang und Grund — ist noch nicht die Vollendung in allem Einzelnen. So ehren wir die Apostel recht, wenn wir auf dem Grunde der Auslegung, den sie gelegt haben, fortbauen, nicht wenn wir kleinmüthig und ängstlich im Einzelnen dabei stehen bleiben."

eine offenbare Unwahrheit, denn Jesus hat ja wirklich später noch viele Wunder verrichtet. Auch wäre dann das Verhältniss der Niniviten und der Zeitgenossen Jesu im Grunde ganz verschieden gewesen. Jenen wäre das σημεῖον gegeben gewesen, ehe die Aufforderung zur μετάνοια an sie erging; an diese wurde die Aufforderung zur μετάνοια gemacht, ehe ihnen das σημεῖον gegeben war. Aber eben in so fern dies ihnen noch nicht gegeben war, waren sie auch weniger strafbar. Wie passte in diesem Falle das an sich klare; καὶ ἰδοὺ, πλεῖον Ἰωνᾶ ὧδε? — Ja dies σημεῖον der Auferstehung Jesu wurde im Grunde der γενεὰ πονηρὰ καὶ μοιχαλὶς nicht gegeben, so fern Jesus nach seiner Auferstehung nicht mehr öffentlich hervortrat, sondern nur im Kreise seiner Vertrautesten wieder erschien. — Endlich hätte Jesus wirklich bestimmt voraussagen wollen: wie Jonas drei Tage und drei Nächte im Bauche des Fisches gewesen sei, also werde auch drei Tage und drei Nächte im Innern der Erde sein: so würde der Erfolg dieser Vorhersagung nicht entsprechen. Jesus lag bekanntlich nur etwa 36 Stunden im Grabe. Liesse sich damit vielleicht auch das τρεῖς ἡμέρας, so doch nicht τρεῖς νύκτας vereinigen. — Ueberdiess lässt es sich kaum denken, dass Lucas eine so entscheidende Vorherverkündigung Jesu von seinem Tode nicht hätte bestimmt angeben sollen, wenn sie wirklich so genau von ihm wäre ausgesprochen worden, als wir sie bei dem Matthäus lesen. — So berechtigt uns also Alles die Darstellung des Lucas für die ursprüngliche Form der Rede Jesu zu halten, und anzunehmen, dass wir beim Matthäus, wie öfter, eine durch spätere Ausdeutung entstandene Erweiterung und Umbildung derselben lesen. — Dabei bleibt freilich noch immer entschieden, dass Jesus sich mit dem Jonas in Parallele gestellt habe; aber ist anders unsere Erklärung richtig: so stellt er sich ihm nicht

in historischer, sondern in ethisch-religiöser Beziehung entgegen. Wie wenig aber eine solche Parallelisirung die historische Wahrheit dessen, worauf man sich beruft, im populären Vortrage zumal, beweisen könne, das haben wir schon oben gesehen.

Wenn also nach dem Bisherigen die Gründe, auf welche man sich für die historische Auffassung unseres Buches beruft, keinesweges so zwingend erscheinen, als die Vertheidiger dieser Ansicht behaupten: so dürfen wir jetzt um so unbedenklicher die Schwierigkeiten aufsuchen, die mit dieser Auffassungsweise unseres Buches verbunden sind. Nur dies Eine will ich noch im Voraus bemerken, dass die jetzt zunächst gegen die Wunderansicht anzuführenden Gründe nicht nur gegen diese, sondern dem grössten Theile nach zugleich gegen die übrigen bisher angeführten Ansichten gerichtet sind. Also

2) Gegen den reinhistorischen Charakter unseres Buches überhaupt sprechen folgende Gründe:

a) Die darin erzählten Wunderscenen. Jonas hält sich drei Tage und drei Nächte in dem Bauche eines Seeungeheuers auf, ohne aus Mangel an Luft zu ersticken, und von den Verdauungswerkzeugen desselben angegriffen zu werden. Ein Wunderbaum wächst in einer einzigen Nacht so in die Höhe, dass er dem Jonas Schatten geben kann, und vergeht wieder in einer einzigen Nacht. — Will man nun einmal unser Buch reinhistorisch erklären, so ist bei solchen Zügen in der Erzählung kein

1) Am besten möchte wol im Allgemeinen Beides, so wol das, was wider, als das, was für diese Ansicht gesagt worden ist, zusammengestellt sein von Joh. Jahn in seiner Einleitung in die göttlichen Bücher des alten Bundes. 2e Aufl. Wien 1803. Thl. 2. S. 521 flgd.

anderes Mittel übrig, als den Knoten kurz so zu zerhauen: „Bei Gott ist kein Ding unmöglich; hier sind wahre Wunder erzählt.“ Jede andere Ausflucht ist offenbar unter jener Voraussetzung inconsequent, und giebt etwas für eine reinhistorische Erklärung aus, was es nicht ist, schiebt also dem Verfasser einen Sinn unter, an den er nach der Erzählung unmöglich gedacht haben kann. Man muss also entweder Alles so nehmen, wie es vor uns da liegt, oder überhaupt daran zweifeln, dass der Inhalt unseres Buches reinhistorisch sei. Prüfen wir aber, so viel möglich vorurtheilsfrei, die Glaubwürdigkeit der in unserem Buche erzählten Wunder: so bleiben, wenn man auch die Möglichkeit der Wunder an sich gar nicht bezweifelt, doch noch grosse Schwierigkeiten zu beseitigen übrig, ehe man sich von der Wirklichkeit derselben in unserem Falle überzeugen kann. Denn wirkt Gott überhaupt durch Wunder: so geschieht dies, nach menschlichen Vorstellungen von Gott, doch nur um wichtiger Zwecke willen, die durch natürliche Mittel nicht erreicht werden können, und eben deshalb sind wir befugt, so selten als möglich ein Wunder anzunehmen. Wenden wir nun aber diesen Grundsatz auf unseren Jonas an, wie dann? Hier fängt die nicht umfangsreiche Erzählung mit einem Wunder an, und schliesst mit einem Wunder. Schon dies ist nicht wenig auffallend. Fragen wir weiter nach dem Zwecke dieser Wunder: so scheint dieser, auch wenn wir gar nicht untersuchen wollen, ob er nicht durch natürliche Mittel eben so gut erreichbar war, und folglich ein Wunder hier überflüssig gewesen wäre, schon an sich in keinem vernünftigen Verhältnisse zu einem Wunder zu stehen. Denn sie geschehen entweder um den widersetzlichen Jonas zum Gehorsam, oder um ihn zur Kenntniss seines ungerechten Verfahrens gegen Jehova zu bringen, nicht aber, wie es vielleicht

dem ersten Anblicke nach scheinen möchte, der Niniviten wegen; denn weder trugen nach der Erzählung unseres Buches die an dem Propheten verrichteten Wunder etwas zum glücklichen Ausgang seines Auftrages an die Niniviten bei, noch war es überhaupt unumgänglich nothwendig, dass gerade er und kein Anderer die Niniviten belehren und zur Besserung auffordern sollte. Also auf jeden Fall so viele Wunder für den Propheten Jonas allein! Wer aber wird dies glauben können, zumal wenn er bedenkt, was für ein Mann Jonas war? Sein Charakter erscheint in der ganzen Erzählung nicht von der besten Seite. Seine Prophetenehre ist der Abgott, dem er huldigt, ist ihm mehr, als der Wille Jehova's, als die Rettung vieler Tausende. Nur dann, wenn er wüsste, dass Gott sich Ninive's nicht erbarmen würde, nur dann möchte er der Stadt den Untergang ankündigen. Er hadert gar mit dem Gott, der sein Leben erhalten, der ihn aus dem Bauche des Seeungeheuers befreit hatte, als der Untergang Ninive's auf seine Androhung nicht erfolgt, als der Wunderbaum verdorret. Und eines solchen Mannes wegen hätte Gott diese Wunder verrichten sollen? Wer wird sich davon überzeugen können? Doch es sind

b) nicht allein die Wunder, welche Anstoss erregen; auch die Dinge, die sich, wenn man nicht zu ängstlich am Buchstaben klebt, aus dem Genius der alten Sprache natürlich erklären lassen, behalten doch noch immer einen Wunderanstrich. Die Alten hatten nämlich den Unterschied zwischen natürlichen und übernatürlichen Wirkungen Gottes nicht scharf genug aufgefasst, und stellten daher oft eine Begebenheit, die im natürlichen Laufe der Dinge gegründet war, als eine unmittelbare Wirkung Gottes dar. Wenden wir aber auch diesen Grundsatz auf das Buch Jonas an, um die Zahl der

in unserem Buche erzählten Wunder nicht ohne Noth zu vermehren: so sind doch die natürlichen, aber doch noch immer ausserordentlichen Ereignisse so auf einander gehäuft, dass der Gedanke fast unwillkührlich aufsteigt: man lese keine wahre Geschichte, sondern eine Dichtung oder ein Mährchen. Kaum ist das Schiff mit dem Jonas in die See ausgelaufen, so entsteht ein furchtbarer Sturm. Alle zittern in der Gefahr, werfen das Geräth über Bord, und flehen zu ihren Göttern, nur Jonas liegt unterdessen in einem betäubendem Schlafe im untern Schiffsraum. Das *Loos* wird geworfen, und trifft gerade ihn, den Schuldigen. Sobald er ins Meer geworfen wird, legt sich der Sturm. Der Wunderbaum, über dessen Schatten der Prophet sich freut, wird von einem giftigen Insect gestochen, und verdorrt, und sogleich erhebt sich ein brennender Ostwind, dessen Hitze dem Propheten beschwerlich wird.

c) Viele Umstände, welche Jeder in einer wirklichen Geschichte erwarten würde, sind ganz mit Stillschweigen übergangen; daher entsteht denn von selbst die Vermuthung, dass der Verfasser unseres Buches wol keinen historischen Zweck gehabt haben möge. Es würde als historisches Werk betrachtet unverzeihlich lückenhaft sein; da gerade die Punkte, die einem Erzähler einer wirklichen Geschichte vorzugsweise der Erwähnung hätten werth scheinen müssen, zum Theil ganz unberührt geblieben sind; z. B. der Ort, an welchem Jonas von dem grossen Fische wieder ans Land ausgespieen wurde; die Verbrechen, wegen welcher der Stadt Ninive der Untergang angekündigt, und die Art, auf welche sie zu Grunde gerichtet werden sollte; ob der Prophet bald nach der Verdorrung des Wunderbaums zu Ninive gestorben, oder nach seinem Vaterlande zurückgekehrt, oder wo er sonst geblieben sei. Dass man diese Lücken

in der späteren Tradition zum Theil ausgefüllt findet, kann unmöglich die historische Wahrheit unseres Buches beweisen, indem theils die verschiedenen Traditionen sich unter einander geradezu widersprechen [1]); theils ihre spätere Entstehung sich sehr natürlich aus der abgebrochenen Erzählungsweise unseres Buches erklären lassen. Mit mehr Recht könnte man aus diesen traditionellen Ergänzungen den Schluss ziehen, dass man schon damals, als diese entstanden, unser Buch als Geschichtswerk betrachtet höchst ungenügend fand. Eben aus dem Gefühl des Lückenhaften in der Erzählung, und aus dem Bestreben dieses auszufüllen, scheinen diese Sagen hervorgegangen zu sein, nicht aber, wie sich aus ihrem einfachen Inhalte schliessen lässt, aus der sonst so reichen Quelle traditioneller Ueberlieferungen, dem Wunderglauben der alten Welt.

d) Auffallend ist es auch immer, dass in dem Dankliede des Propheten für seine Rettung gar keine specielle Rücksicht auf die Lage genommen wird, in welcher er sich befand oder befunden hatte; man mag nun mit Less und Anderen annehmen, dass er es gesungen habe, als er schon aus dem Fischbauche befreit wieder aufs feste Land getreten war, oder, was ohne Zweifel vorzuziehen ist, dass er

1) So sagt z. B. Joseph. Antiquitatt. Iud. lib. IX. cp. 10: *τὸν δὲ, λόγος, ὑπὸ τοῦ κήτους καταποθέντα κ. τ. α.* Siehe die ganze Stelle oben S. 4. Epiphanius de vitis Prophetarum cp. 16: *κατοικήσας ἐν γῇ Σαὰρ, ἐκεῖ ἀπέθανεν, καὶ ἐτάφη ἐν τῷ σπηλαίῳ Κενεξέου κριτοῦ.* Eben so giebt Dorotheus Tyrius lib. de prophett. cp. 4. das Grab des Propheten an. Vergleiche noch die aus dem Hieronymus oben S. 4 angeführte Stelle. Carst. Niebuhr dagegen in seiner Reisebeschreibung nach Arabien und anderen umliegenden Ländern. Bd. 2. Kopenh. 1778 erzählt S. 353, dass man in dem Dorfe Nunia, das ungefähr da liegt, wo einst Ninive stand, in einer Moschce des Propheten Jonas Grab zeige.

dieses Danklied anstimmte, als er durch das Verschlungenwerden von einem Seethiere sich aus den Meeresfluthen gerettet sah, und daraus die feste Ueberzeugung schöpfte, der Gott, der ihm diese Rettung gesandt habe, werde auch ferner für ihn sorgen, und ihn aufs feste Land zurück bringen. Wer erwartet im ersten Falle nicht, dass der Prophet, da er sich voll freudigen Erstaunens wider Verhoffen so plötzlich gerettet sieht, und ihm die Gefahr noch gleichsam vor Augen schwebt, in der er sich befunden hat, in eine Danksagung für gerade diese so wundervolle Rettung ausbrechen werde? Aber wie sonderbar täuscht uns hier unser natürliches Gefühl über das, was wir zu lesen erwarteten! In dem Liede selbst ist von nichts Anderem, als im Allgemeinen von einer Wassersnoth die Rede, aus welcher der Sänger gerettet worden sei. Es steht kein Wort da von der besonderen Lage, in welcher der Prophet sich befunden haben soll, von dem Verschlungenwerden von einem grossen Fische, von seinem dreitägigen Aufenthalte in dem Bauche desselben, von der Art und Weise, wie er aus diesem seinem Kerker befreit worden sei. — Aber auch dann, wenn wir annehmen, das Lied sei in dem Bauche des Fisches gesungen worden, behält der Inhalt desselben etwas sehr Auffallendes. Er spricht ganz im Tone eines völlig Geretteten, schildert mit lebhaften Farben die Wassersgefahr, aus welcher er gerettet worden ist, ohne sich auch nur mit einem Worte der sonderbaren Lage zu erinnern, in der er sich noch immer befindet. Er habe gefürchtet in der Gefahr umzukommen, und nicht gehofft, den Tempel Jehova's wieder zu sehen; aber Gott habe ihn errettet, und er wolle ihm seine Dankopfer darbringen, und seine Gelübde bezahlen. — Es scheinen also auf jeden Fall die vorhergehende Erzählung und der Inhalt dieses Liedes nicht zusammen zu pas-

sen, wenn wir Alles, wie es vor uns liegt, als reingeschichtliches Factum voraussetzen [1]).

e) Das Factum selbst (worauf doch Alles beruht) dass ein israelitischer Prophet, der dem Jehovacultus zugethan war, nach einer entfernten heidnischen Stadt geht, um ihr, der in ihr herrschenden Laster wegen, den Untergang anzukündigen, ist fast unglaublich; denn

α) die Geschichte weiss nichts davon, weder die assyrische noch die hebräische. Zwar ist die Geschichte beider Völker nicht ohne grosse Lücken auf uns herabgekommen; aber gleichwol ist die Wirkung, welche die Predigt des Jonas nach unserer Erzählung hervorgebracht haben soll, so gross und wohlthätig für den assyrischen Staat, dass es, die Erzählung unsers Buches als geschichtliches Factum vorausgesetzt, immer auffallend bleibt, dass seiner bei keinem anderen Schriftsteller weder der Assyrier selbst, noch anderer Völker, welche die Geschichte der Assyrer erzählt haben, auch nur mit einem Worte Erwähnung geschieht; und fast noch auffallender ist es, dass der Verfasser der hebräischen Geschichte, der doch des Propheten Jonas und seines dem israelitischen Könige in Beziehung auf die Assyrer gegebenen Orakels erwähnt, und also auch wol Veranlassung haben konnte, unser Buch oder doch wenigstens die Missionsreise des Propheten nach Ninive in Erinnerung zu bringen, wenn ihm das Eine oder das Andere bekannt war, von dieser, wie von jenem gänzlich schweigt.

β) Es ist aber auch schon an sich unwahrscheinlich, dass der Prophet eine mit so vielen

1) Dies sah schon Ch. G. Hensler in animadvers. in quaedam duodecim prophetarum minorum loca. Kilon. 1786. pag. ult.

Gefahren und Unannehmlichkeiten verknüpfte Missionsreise hätte unternehmen sollen. Man mag nun annehmen, dass Jonas aus eigenem freiem Antriebe zu dieser Unternehmung bewogen worden sei, oder wie es die Erzählung unseres Buches verlangt, durch einen ausdrücklichen Befehl der Gottheit; in beiden Fällen hat das Factum, wenn auch nicht innere Unmöglichkeit, doch nicht gerade Wahrscheinlichkeit. Wem ist es nicht fast unglaublich, dass der Prophet aus freien Stücken auf diesen Einfall gekommen sei? Das hiesse ja sich etwas beinahe Unmögliches vorsetzen. Wie hätte er hoffen können, dass ein fremdes, ausgeartetes, heidnisches Volk auf sein Drohen den Götzendienst aufgeben, seine Laster unterlassen, sich zu Jehova wenden und sich ernstlich bessern würde? Sahen ja doch die Propheten, wie es ihnen in ihrem eigenen Vaterlande ging! Trotz aller ihrer Bemühungen herrschten oft genug, und namentlich zu Jonas Zeit, im israelitischen Reiche Götzendienst und Laster in Menge. Um wie viel weniger konnte er sich bei den Niniviten, zumal da ihre Ausartung einen so hohen Grad erreicht hatte, einen bessern Erfolg versprechen? — Wollten wir aber das Zweite annehmen, dass Jonas auf ausdrückliche Aufforderung Jehova's nach Ninive gegangen sei: so sind damit die Schwierigkeiten noch keineswegs gehoben. Denn hätte Gott die Niniviten belehren und zur Besserung auffordern lassen wollen: so würde er sich wol nicht eines auswärtigen Propheten dazu bedient haben, am wenigsten eines Mannes von einem so verdächtigen Charakter, als dem, den Jonas in unserem Buche beigelegt wird. Hätten nicht die Niniviten an dem fremden Gotte selbst irre werden müssen, der sich eines solchen Gesandten bediente? Sollten sie belehrt und zur Besserung aufgefordert werden: so musste der, der dies mit Erfolg thun wollte, sich an

ihre bisherigen Ideen anschliessen. Dazu wäre das Auftreten eines Propheten aus der Mitte der Niniviten selbst nöthig gewesen, oder doch wenigsten das Auftreten eines Mannes, der mit der Denk- und Vorstellungsweise und dem jetzigen Maasse der Kenntnisse der Niniviten sehr vertraut war, und der sich also genau nach ihren Bedürfnissen richten konnte; denn ein plötzlicher Uebergang von der Finsterniss zum Licht, von dunkeln und falschen zu klaren und richtigen Vorstellungen und Ideen liegt nicht in der Natur des menschlichen Geistes. — Beide Gründe also, die den Propheten zu einer solchen Missionsreise hätten bewegen können, haben offenbar die Wahrscheinlichkeit gegen sich.

f) Die Allgemeinheit der Busse auf die Drohung des Jonas, eines ganz unbekannten Mannes, die so weit ging, dass der König befahl, selbst unmündigen Kindern, ja gar den Thieren Trauerkleider anzulegen und sie fasten zu lassen, um Jehova zur Schonung gegen die Stadt zu bewegen Kap. 3, 7—9, scheint mit der den damaligen asiatischen Staaten eigenthümlichen Denkart nicht vereinbar zu sein, wenn sie auch nicht schon an sich ohne Rücksicht auf Zeit und Ort unglaublich wäre [1]). Jeder, selbst der, dem die Denkart

1) Hoffentlich wird man hier nicht die schnelle Verbreitung des Christenthums entgegenhalten; denn bei dieser waren die Verhältnisse ganz andere. Die Apostel nämlich traten, wohin sie auch kamen, immer zunächst in der jüdischen Synagoge auf, also vorzüglich vor Juden und Proselyten. Die neue Lehre, die sie verkündigten, schloss sich genau an das an, was jene bisher geglaubt hatten. Sie erwarteten einen Messias, jetzt ward ihnen Jesus, der Gekreuzigte und Wiederauferstandene, als der längst Verheissene angekündigt. Ueberdies beriefen sich die Apostel auf wunderbare Thatsachen, die Niemand abläugnen konnte. So war noch Keiner

der damaligen Welt völlig unbekannt ist, wird erwarten, dass ein Fremdling, der mit einer solchen Drohnng aufträte, öffentlich verspottet und für einen halb Wahnsinnigen gehalten, oder falls er das Glück hätte, unter dem grossen Haufen Sensation zu erregen, als ein Störer der öffentlichen Ruhe von der Obrigkeit zur Verantwortung eingezogen werden würde. Aber wie ganz anders ging es hier! Vom Könige an bis zum niedrigsten Sklaven hüllt sich Alles in Trauerkleider und thut Busse. Wem ist diese Erscheinung nicht auffallend und fast unglaublich. — Zwar beruft man sich, um einen solchen Erfolg begreiflich zu machen auf den Geist des Alterthums [1]), nach welchem man an Orakel und Aussprüche der Götter gewöhnt, oft in der Stimme eines Gottvertrauten die Stimme Gottes selbst zu hören glaubte; nach welchem man dem Diener der Gottheit das Recht einräumte, auf den Fürsten die bittersten Wahrheiten mit Freimüthigkeit zu sagen, weil ihre Reden für göttliche Reden galten. Eben so sei auch die Beschreibung der Busse und Besserung der Niniviten ganz im Geiste der alten Welt, und enthalte nichts Unglaubliches. Fasten, Thränen, einen Sack um sich zu hüllen und in die Asche zu setzen, das sei die älteste Sitte, wodurch man seine Busse zu erkennen gebe, eine Sitte, worin selbst Könige, die sich sonst wenig aus der Religion machten, etwas setzten, und meistens eine dunkle Ahnung davon zu haben schienen, als ob sie dadurch die Gottheit versöhnen könnten. So geht Joram in Trauerkleidern, als die Hun-

durch Thaten und Wunder und Zeichen als der Sohn Gottes bewiesen, als der, dessen Boten und Zeugen sie waren. War es da wol zu verwundern, dass ihre Worte bei so Vielen Eingang fanden?

1) Charakteristik der Bibel von A. H. Niemeyer. 5r Thl. Halle 1782. S. 399. 400.

gersnoth in Samarien aufs höchste gekommen ist, und da er sie bei einer schreckensvollen Nachricht zerreisst, sieht das Volk, dass er ein grobes Kleid von Haaren an seinem Leibe trägt. — Allein nur in dem Falle möchte sich aus jenem Glauben und dieser Sitte der alten Welt ein solcher Erfolg ableiten lassen, wenn der Prophet in seinem eigenen Vaterlande aufgetreten wäre; denn die Religionen der einzelnen Völker gründeten sich auf den Glauben an Localgottheiten, deren Macht sich nicht über die Grenzen des Landes, in welchem sie verehrt wurden, hinaus erstreckte, um die man sich folglich an anderen Orten gar nicht bekümmerte. Ein Prophet, der unter einer anderen Auctorität, als der des Landesgottes auftrat, konnte daher nirgends Eingang finden; es sei denn, dass er sich durch Wunder, welche die Priester der Nation nachzumachen nicht im Stande waren, legitimirt, und Letztere dadurch gleichsam gezwungen hätte die auswärtige Gottheit für mächtiger, als die ihrige, als auch noch über ihr Land gebietend, zu halten [1]. Aber theils erzählt unser Buch nichts von Wundern, die Jonas zu diesem Zwecke verrichtet hätte; nein es heisst schlechthin: Jonas trat auf und predigte, und sie glaubten seiner Predigt, und hüllten sich in Sack und Asche; und theils wie schwer würde es nicht gewesen sein, auch wenn wir geschehene Wunder annehmen wollten, das Ansehen der Priester bei dem grössten Theile des Volkes zu erschüttern! Sie genossen einmal das Zutrauen des Volkes, und würden sich leicht durch fernere Gaukeleien darin behauptet haben. Sie würden gewiss wenigstens eine grosse

1) Als ein ausführlicher Commentar hierüber, so wie über das gleich Folgende kann das betrachtet werden, was uns 2 B. Mos. Kap. 7—11 von Moses und den von ihm in Aegypten verrichteten Wundern erzählt wird.

Parthei für sich behalten haben, und daher die Busse nie so allgemein haben werden können [1]).

1) Durch diese Schwierigkeit, so wie durch die unmittelbar vorher genannte vorzüglich bewogen, kam Harenberg im 4ten St. des neuen theologischen Magazins Altona 1768 S. 124 auf den Einfall: es sei das hier genannte Ninive nicht die Hauptstadt des assyrischen Reiches, sondern eine andere Stadt dieses Namens am Gebirg Hermon jenseits des Jordan im halben Stamm Manasse — Eusebius und aus demselben Hieronimus de locis Hebraicis p. 131 Basil. 1516 nenne sie Neve oder Ninive. Diese Stadt habe, glaubt er, auch kleine Könige gehabt, so wie zu David's Zeiten Gehur, Job, Damascus, Hemath, Joba. Auch müsste sie sich zur Verehrung des Jehova bekannt haben, sonst würden die Einwohner den Propheten Jonas nicht angenommen, sondern mit Pharaonischen Trotze, mit dem Widerstande eines Jannes und Jambres ihn abgewiesen haben. Die grosse Stadt vor Gott heisse sie, weil Gott sie so gross habe werden lassen, und weil sie ihm am Herzen gelegen habe. Drei Tagereisen könne keine Stadt und auch das assyrische Ninive nicht gewesen sein; sondern Reise, Gang (*πορεία*) bedeute hier einen Spatziergang, auf welchem Jonas seine Predigten gehalten habe. Zur Stadt werde alles Land umher, die Dörfer oder Töchter, Gärten und Aecker gezählt. Dies könne schon etwas Ziemliches betragen haben. Die Zahl der Einwohner sei von allen und Jeden zu verstehen, als solchen, die den Willen Gottes, weder zur Rechten noch zur Linken abzuweichen, nicht gewusst oder nicht beobachtet hätten. Das רִבּוֹ zehn Tausend Kap. 4, 11 oder zehn אֶלֶף zeige zehn Horden oder Geschlechter mit ihren Anführern. Diese Bedeutung habe אֶלֶף auch 1 B. Mos. 36, 15—41. Richter 6, 15. 1 Samuel. 10, 19. 23, 23. Mich. 5, 1. Es sei demnach nicht nöthig, dass man sich eine grössere Anzahl von Einwohnern vorstelle, als etwa 2400. Diese Vorstellung hebe alle Einwürfe auf, die man gegen den Inhalt unseres Buches erhoben habe. Im übrigen hält Harenberg die Erzählung unseres Buches von den Begebenheiten des Jonas für buchstäblich wahre Thatsache. Vergl. J. B. Lüderwald über Allegorie und Mythologie in der Bibel. Helmst. 1786. S. 83—86. Eine Widerlegung verdient diese Ansicht ohne Zweifel nicht; denn sie widerlegt sich durch ihren Inhalt hinlänglich von selbst. Ich habe sie auch blos darum angeführt, um an einem lebendigen Beispiele zu zeigen, wohin das Gefühl der Schwierigkeiten, die in dem Buche liegen, führen kann; wenn man diese umgehen, und doch die buchstäbliche Erklärung beibehalten will.

g) **Endlich wirft die Einführung der Stadt Joppe und die Aehnlichkeit des wunderbarsten Theils unseres Buches mit verschiedenen Sagen und Mythen anderer Völker eben nicht ein günstiges Licht auf den historischen Gehalt desselben.** Die ganze phönizische Küste scheint voll von Localsagen von Seeungeheuern gewesen zu sein, wie sich dies schon mit ziemlicher Gewissheit schliessen lässt aus der daselbst allgemein verbreiteten Verehrung fischförmiger Gottheiten, des Dagon und der Atergatis oder Derceto, deren blosse Namen schon an Seeungeheuer erinnern. In Joppe war es, wo nach einem alten Mythos die Andromeda an einen Felsen angeschmiedet einem Seeungeheuer zum Frasse ausgesetzt wurde, und von diesem wäre verschlungen worden, wenn nicht Perseus das Ungeheuer erlegt, und die Andromeda befreit hätte. Grosse Aehnlichkeit mit diesem Mythos hat das, was bei den Griechen von der Befreiung der Hesione durch den Herakles erzählt wird. Auch sie ward an einen Felsen gekettet, um einem Seeungeheuer Preis gegeben zu werden, aber von dem Herakles befreit, der das Unthier erlegte. Bewaffnet sprang er ihm in den Rachen, verweilte drei Tage lang in dem Bauche desselben, zerfetzte ihm die Eingeweide mit einem schneidenden Werkzeuge, und kam darauf wohlbehalten, nur mit Verluste seines Haupthaares wieder zum Vorschein. Auch dieser Mythos ist wenigstens seinen Hauptzügen nach uralt, denn er wird schon von Homer als bekannt vorausgesetzt [2]). Nicht unwahrscheinlich ist es übrigens, dass dieser Mythos ursprünglich nicht mit zu dem Mythenkreise des Herakles gehörte [2]), sondern dass er eine der vielen

1) Homeri Ilias 20, 144—148. 21, 442 flgd.

2) Vgl. über den Mythos des Herakles von Ph. Buttman. Berlin 1810. S. 22. 23.

Erweiterungen ist, womit man später den einfachen Urmythos ausschmückte. Vielleicht mag er von dem phönicischen Herakles, diesem so eigenthümlichen Gotte der Phönicier (demselben, der uns aus den Büchern des alten Testamentes unter dem Namen Baal bekannt genug ist [1])) auf den griechischen übertragen sein. Als gewiss können wir es wenigstens wol betrachten, dass im Allgemeinen Manches von jenem phönicischen Herakles in die Mythen und den Cultus des griechischen übergegangen ist. Aus dieser Quelle ist es z. B. wol abzuleiten, wenn die Griechen ihrem Herakles den Zehnten gaben, wenn sie ihn in die entferntesten, unbekanntesten Gegenden reisen lassen, und in ihm den Gründer so vieler Häfen verehrten. So führen uns alle diese Sagen von Seeungeheuern immer wieder auf die phönicische Küste zurück, also auf denselben Schauplatz, auf welchem auch der Prophet Jonas sein Abentheuer mit dem grossen Fische bestand. Eine gewisse Aehnlichkeit zwischen jenen Sagen und Mythen und der Erzählung unseres Buches von den Schicksalen des Jonas ist unverkennbar, und in so fern entsteht leicht der Verdacht, dass wir hier eben so wenig, wie dort eine reinhistorische Thatsache vor uns haben. Vermehrt wird dieser Verdacht noch dadurch, dass in beiden Fällen das Local der Begebenheiten eins und dasselbe ist [2]).

Endlich bemerke ich nur noch, dass man bei unserer Beurtheilung der bisher angeführten Ansichten die Menge der Schwierigkeiten, welche wir in Anregung gebracht

1) Vgl. Jo. Dav. Michaelis supplementa ad lexica Hebraica P. I. p. 194 — 196 und dessen orientalische und exegetische Bibliothek. Thl. 10. Frkf. a. M. 1776. S. 135 — 136.

2) Eine genauere Untersuchung über das Verhältniss des Buches Jonas zu den Mythen von dem Perseus und dem Herakles werde ich unten im zweiten Excurs anstellen.

haben, nicht übersehen möge. Sollte auch der eine oder andere von den gegen die geschichtliche Auffassung unseres Buches angeführten Gründen einzeln für sich nicht gerade für Jeden eine beweisende Kraft haben: so scheinen mir doch, wenn wir alle Unwahrscheinlichkeiten und Schwierigkeiten dieser Erklärung zusammenfassen, diese einen so bündigen Beweis gegen dieselbe zu liefern, als bei einer Untersuchung, wie die gegenwärtige ist, wo wir nämlich auf demonstrative Beweise Verzicht leisten müssen, nur billiger Weise verlangt werden kann.

II. Andere erklären zwar auch das Buch im Allgemeinen historisch, nehmen aber doch zugleich an, dass der Verfasser desselben den Vorfall nicht ganz ungetrübt und lauter dargelegt, sondern ihn im Geiste seines Zeitalters erzählt und ausgeschmückt habe, die unser Buch, ich möchte fast sagen, für einen historischen Roman halten, kurz die Einkleidung von der nackten Begebenheit unterscheiden, und Beides auch wieder zu trennen suchen. Zu diesen rechne ich

1) Ammon [1]), der sich so über unser Buch erklärt: Am leichtesten wäre vielleicht die Lösung der Schwierigkeiten, die sich in dem Buche Jonas finden, durch die Annahme eines prophetischen Maschal, da es bekannt ist, dass sich die hebräischen Seher nicht nur symbolischer Handlungen, sondern auch der blossen Erzählung und dichterischen Entwickelung derselben bedienen, um gewisse Wahrheiten auf eine sinnliche und doch eindringende Weise vorzutragen; allein der Ton ist zu prosaisch, und über-

1) Entwurf einer Christologie des alten Testamentes von Chph. Friedr. Ammon. Erlangen 1794. S. 129 — 130.

haupt ist es nicht wahrscheinlich, dass der Prophet, dessen Charakter in einem so nachtheiligen Lichte erscheint, sich selbst zum Gegenstande eines Gesichtes bestimmt haben sollte, welches nun so unvollendet vor Augen liegt, da es doch durch die Zurückversetzung in sein Vaterland auf eine für ihn so glorreiche Weise beschlossen werden konnte. Nimmt man dagegen an, dass der Prophet einem geheimen Berufe (denn wie konnte und durfte er einem unmittelbaren Befehle Gottes ausweichen?) nach Ninive zu gehen, widerstand, und sich mit mehreren Israeliten nach Tartessus einschiffte; dass er bei einem befürchteten Schiffbruche über Bord geworfen, aber von einem anderen Schiffe oder von einem Fischerboote aufgefangen, und ans Land gesetzt wurde; dass er nun seinem früheren Vorsatze gemäss, jedoch ohne Erfolg, nach Ninive ging; und dass nach seiner Rückkehr in sein Vaterland ein Anderer seine Geschichte aufzeichnete, ausschmückte, und sie, dem Genius der Zeiten gemäss in ein wunderbares Gewand hüllte: so wird das Unvollendete der ganzen Schrift eben so leicht, als das Geheimnissvolle einzelner Ereignisse des Propheten erklärbar.

Man begreift leicht, auf welchem Wege Ammon zu dieser Ansicht von unserem Buche gekommen ist. Von der einen Seite fühlte er lebhaft die Schwierigkeiten der buchstäblichen Erklärung, so wie das Willkührliche und Unzulässige in dem Verfahren der Interpreten, die zwar den Inhalt unseres Buches als ein reinhistorisches Factum betrachteten, aber doch bei der Erklärung desselben da, wo sie auf die grössten Schwierigkeiten stiessen, sich erlaubten entweder von dem Buchstaben selbst oder der gewöhnlichen Bedeutung der Wörter abzuweichen; von der anderen Seite lösten ihm die Versuche einiger neueren Theologen, die in unserem Buche eine moralische Erzählung finden,

die Schwierigkeiten nicht natürlich oder nicht vollständig genug auf, und noch künstlicher und unnatürlicher waren offenbar die Versuche einiger älteren Gelehrten. Dagegen mochten sich ihm nicht unbedeutende Gründe darbieten, durch welche es ihm wahrscheinlich wurde, dass der Erzählung unseres Buches ein historisches Factum zum Grunde liege; ist ja doch schon der Hauptheld desselben, der Prophet Jonas, nicht eine erdichtete, sondern eine anderswoher uns bekannte, wirkliche Person. Es schien ihm demnach eine solche Ansicht die natürlichste zu sein, nach der einerseits das in unserem Buche Erzählte seinem Hauptinhalte nach als reinhistorisches Factum betrachtet würde, während sie andrerseits doch erlaubte, sich den Hergang der Sache etwas anders vorzustellen, als sie uns hier erzählt wird; die also die jetzige Einkleidung jenes reinhistorischen Factums zum Theil aus dem Gebiete der Geschichte verwiese. Hier nun war ein doppelter oder genau genommen ein dreifacher Weg möglich. Man konnte nämlich diese Einkleidung entweder von dem Verfasser unseres Buches, oder von der sich allmählich fortbildenden Tradition, oder von beiden zugleich abhängig machen. Ammon wählte den ersten Weg, der nach unserem Dafürhalten eben nicht der glücklichste ist. Der Verfasser, meint er, habe das einfache, unserer Erzählung zum Grunde liegende Factum dem Genius seines Zeitalters gemäss in das wunderbare Gewand gehüllt, in dem es jetzt in unserem Buche vor uns da liege. — Allein ich bezweifle es sehr, dass alle Abweichungen, die sich, jene Ansicht als richtig vorausgesetzt, zwischen dem reinen Factum und der jetzigen Darstellung finden würden, auf diese Art sich natürlich erklären lassen. Zwar kann und will ich nicht läugnen, dass wundervolle Erzählungen im alten Testamente vorkommen, und dass eben daraus ein Hang der

Hebräer zum Wunderbaren hervortauchte. Diesen haben sie mit allen älteren und neueren Völkern gemein, die mit ihnen auf einer und derselben Stufe der Bildung standen, und er ist eine Folge gerade dieser ihrer beschränkten Bildung. Vermöge dieses Hanges zum Wunderbaren sind sie geneigt, Manches als etwas Uebernatürliches aufzufassen, was sich sehr gut aus dem natürlichen Laufe der Dinge erklären liesse. So wie sie aber eine Begebenheit aufgefasst hatten, eben so mussten sie uns dieselbe wieder erzählen. Sie geben uns daher oft statt der nackten Thatsache ihre wundervolle Auffassung derselben, und hüllen sie daher in ein wunderbareres Gewand ein, als worin wir sie erblickt haben würden. In diesem Falle ist es uns allerdings erlaubt, das Wundergewand abzustreifen, um das reine Factum zu gewinnen [1]). Sind wir aber auch hier in einem solchen Falle? Lässt sich hier die Abweichung, die zwischen dem reinen Factum und der Darstellung desselben Statt findet, aus der Art erklären, wie der Verfasser jenes auffasst? Unmöglich. Immerhin liesse sich die stete Zurückführung alles dessen, was geschieht, auf Gott daraus ableiten; aber auch die Verschlingung des Jonas von einem grossen Fische und das Ausgespieenwerden von demselben? Wie konnte das einfache Factum, dass Jonas von einem Schiffe oder einem Fischerboote aufgefangen und ans Land gesetzt wurde, so von dem Verfasser aufgefasst werden, wie dies uns hier dargestellt sein soll? Das lässt sich gar nicht als möglich denken. Begreifen liesse sich höchstens, dass ihm dieses Schiff kein gemeines, sondern ein von der Gottheit gesandtes gewesen wäre.

1) Vgl. Joh. Phil. Gabler's Abhandlung: Ueber die Verklärungsgeschichte Jesu; im ersten Bande des von ihm herausgegb. neuesten theolog. Journals. Nürnb. 1798. S. 533 flgd.

Eben so wenig würde sich der Wunderbaum, der in einer Nacht entstand, und in einer Nacht verging, nach dieser Ansicht erklären lassen. Ein Wunder soll ja das Erzählte nach Ammon nicht sein, und doch begreift man nicht, wie der Verfasser das natürliche, zum Grunde liegende Factum so habe darstellen können, als es uns hier erzählt wird. — Wollen wir also die jetzige Einkleidung des Factums dennoch von dem Verfasser unseres Buches abhängig machen: so bleibt uns offenbar nichts Anderes übrig, als anzunehmen, dass er mit Vorsatz dieses nicht so, wie es ihm erschien, dargelegt, sondern es irgend eines Zweckes wegen ins Wunderbare gearbeitet habe; und auch in diesem Falle könnten wir mit Ammon, der vielleicht auch so verstanden sein will (entscheiden lässt sich das nicht, da er seine Meinung über unser Buch, und namentlich über diesen Punkt in so gedrängter Kürze vorträgt), von dem Verfasser sagen, dass er das einfache Factum ausgeschmückt, und dem Zeitgeiste gemäss in ein wunderbares Gewand gehüllt habe, in so fern nämlich die Hebräer zum Glauben an Wunder geneigt waren. Hieraus liesse sich denn auch erklären, woher die Aehnlichkeit eines Theiles unserer Erzählung mit einigen Sagen und Mythen anderer Völker. Wir dürften nämlich dann mit Wahrscheinlichkeit annehmen, dass der Verfasser unseres Buches jene auch im Oriente und unter den Israeliten wol nicht unbekannte Mythen benutzt, und mehrere einzelne Züge aus ihnen zur Ausschmückung der Geschichte des Jonas entlehnt habe. Jedoch auch so gestellt ist diese Ansicht von unserem Buche nicht ohne Schwierigkeit. — Unmöglich konnten die Hebräer, wenn sie auch noch so wundergläubig gewesen wären, das für wahre Geschichte halten, was uns hier von der Verschlingung des Jonas von einem Seeungeheuer erzählt wird. Die äusseren Umstände seiner Rettung aus der Meeresfluth

waren ihnen ja nicht unbekannt. Sie mussten es ja gleich sehen, dass der Verfasser etwas ganz Anderes erzählt habe, als was wirklich vorgefallen sei, und konnten sich daher unmöglich von der Wahrheit des Erzählten überreden, so wenig als der Verfasser dies je hätte erwarten können. Historisch könnte der Zweck des Verfassers also auf keinen Fall gewesen sein, und doch schweigt Ammon von jedem anderen Zwecke. — Doch gesetzt, jener hätte bei der Abfassung unseres Buches doch einen solchen gehabt, wie dann? Mich dünkt, in diesem Falle lassen sich natürlicher Weise nur zwei Fälle denken: entweder arbeitete der Verfasser auf einen moralischen Zweck hin, oder es war ihm blos darum zu thun, seine Leser durch eine Wundererzählung zu ergötzen. Im ersten Falle würde unser Buch in die Reihe der moralischen Erzählungen treten; eine Ansicht von unserem Buche, von der unten ausführlich gehandelt werden wird. Aber dies ist unstreitig auch nicht die Meinung Ammon's; vielmehr verwirft er diese Ansicht ausdrücklich. Was den zweiten Fall betrifft, so ist es schon an sich höchst unwahrscheinlich und gegen die Analogie der ganzen hebräischen Literatur, dass wir in ihr ein Werk antreffen sollten, das keinen anderen Zweck hätte, als den, den Leser zu ergötzen. Aber auch davon abgesehen, wer wird sich davon überzeugen können, dass das Buch Jonas ein solches Werk sei, wenn er den Inhalt desselben etwas genauer erwägt. Die Erzählung ist zu lückenhaft, und lässt viele Fragen unbeantwortet, die für die Neugierde des Lesers zu wichtig gewesen wären, als dass dadurch nicht das Vergnügen hätte gestört werden müssen, das der Leser vielleicht sonst an der Erzählung hätte finden können. Kurz hätte der Verfasser bei diesem Buche keinen anderen Zweck gehabt, als den, seine Leser durch eine wundervolle Erzählung zu ergötzen: so müsste

man auch gestehen, dass er einen Zweck verfehlt habe, und er würde um so mehr zu tadeln sein, da er das, was der Erreichung dieses Zweckes hinderlich war, so leicht hätte vermeiden können.

Die Erzählung unseres Buches scheint demnach aus dem von Ammon aufgefassten Gesichtspunkte auf keine Weise natürlich aus dem Zeitgeiste abgeleitet werden zu können. Ja was noch schlimmer ist, wenn wir es mit Ammon bezweifeln, dass unser Buch eine moralische Tendenz habe, dass der Verfasser irgend einen Fehler seiner Zeit habe darstellen und rügen wollen: so scheinen Züge in unserem Buche vorzukommen, die geradezu gegen die Denkart der Hebräer sind. — Denn ist die Erzählung unseres Buches nichts Anderes, als eine Ausschmückung einer wahren Geschichte von einem Hebräer für Hebräer, wie kommt der Verfasser denn dazu, dem Propheten seiner Nation einen so schwarzen Charakter beizulegen, während er uns ein so günstiges Bild von dem Betragen der Schiffsgenossen des Jonas und von der Busse und Besserung der Niniviten entwirft? Dies ist offenbar geradezu gegen die Denkart der hebräischen Nation, die nicht anders, als mit einem vornehmen Stolze auf die von ihnen so verachteten Heiden herabblickte. Was den Charakter des Propheten betrifft, so könnte man freilich annehmen, dass er in unserem Buche nach der Wahrheit gezeichnet, und von dem Verfasser gerade so dargestellt worden sei, wie seine Leser schon im Voraus den Jonas kannten. Dann liesse sich mit Ammon antworten: „immer bleibt der Charakter des Sehers, als eines stolzen, halsstarrigen, der Weisheit und Güte Gottes widerstrebenden, vielleicht kranken, melancholischen und reizbaren Mannes, dem gerechten Tadel der Nachwelt Preis gegeben." Aber wie ein Hebräer, wenn er keinen anderen Zweck hatte, als den, seine Leser

zu ergötzen, dazu komme, die beiden heidnischen Partheien, die Schiffsgenossen des Jonas und die Niniviten so günstig zu schildern, das sehe ich nicht ein, da ja doch namentlich die Busse und Besserung der Niniviten, wenigstens nach Ammon's Ansicht, nicht mit zu dem unserer Erzählung zum Grunde liegenden Factum gehören soll.

Hierzu kommt endlich noch, dass auch diese Ansicht von unserem Buche ganz auf der Annahme beruht, dass der Prophet Jonas als Bussprediger nach dem heidnischen Ninive gegangen sei; und doch erheben sich, wie wir schon oben gesehen haben, nicht unerhebliche Zweifel gegen die historische Glaubwürdigkeit dieses ganzen Factums.

2) Eine ähnliche Ansicht von unserem Buche hat vor Ammon schon Thaddäus vorgetragen [1]). Er ist nämlich nicht ungeneigt zu glauben, dass eine wahre Geschichte des Propheten in späteren Zeiten absichtlich mit allen den wunderbaren Umständen von einem Hebräer ausgemalt worden sei, mit welchen sie uns hier erzählt wird. Die Geschichte, welche Thaddäus als wirklich historisches Factum der Erzählung unseres Buches zum Grunde liegen lässt, ist folgende [2]): Jonas bekam von Jehova den Befehl den Einwohnern von Ninive Busse zu predigen, und weigerte sich, den Auftrag anzunehmen. Bald darauf that er eine Seereise, litt Schiffbruch, und kam auf was immer für eine Art mit dem Leben davon. Reumüthig über seinen Fehler ging er nun nach Ninive und predigte Busse.

1) Die Sendungsgeschichte des Propheten Jona kritisch untersucht und von Widersprüchen gerettet von Thaddäus vom heiligen Adam. Bonn 1786.

2) Vgl. Der Prophet Jonas auf's Neue übersetzt und mit erklärenden Anmerkungen herausgegeben von Heinr. Adam Grimm. Düsseldorf 1789. S. 59 — 60.

Auf seine Ermahnungen besserten sich die Einwohner, und erfuhren die Strafgerichte nicht gleich, die er ihnen gedroht hatte. Jonas war damit unzufrieden, weil er seine Prophetenehre gekränkt glaubte, und wurde von Gott zurecht gewiesen. — So ungefähr hatte der Verfasser des Buches die wahrhafte Geschichte vor sich, und gab ihr durch poetische Fictionen die Einkleidung, in der wir sie jetzt lesen.

Wenn Thaddäus den Verfasser unseres Buches der wahrhaften Geschichte des Jonas durch poetische Fictionen die Gestalt geben lässt, in der wir sie jetzt lesen: so trifft er offenbar in der Hauptsache mit Ammon zusammen; denn diese poetischen Fictionen bestehen ja gerade darin, dass er, um mit Ammon zu reden, das einfache Factum ausschmückte, und in ein wunderbares Gewand hüllte; und kaum können wir uns nach der Ansicht von Thaddäus einen anderen Grund dieser Einkleidung denken, als dass der Verfasser dadurch die Erzählung für seine Leser interessanter, also sie ihrem Geschmacke, dem Genius der Zeit, gemässer machen wollte. Wie wenig sich aber unser Buch aus diesem Gesichtspunkte auf eine natürliche Weise erklären lasse, das haben wir schon bei der Prüfung der Ansicht Ammon's gesehen, brauchen es also hier nicht zu wiederholen. — Darin weicht übrigens offenbar Thaddäus vorzüglich von Ammon ab, dass das, was er als wirkliches Factum betrachtet, sich genauer an die Erzählung unseres Buches anschliesst. Wahrscheinlich war es zum Theil eine geheime Scheu vor der Heiligkeit des Buchstaben, was ihn abhielt, der poetischen Fiction einen noch grösseren Antheil an der Gestaltung unseres Buches einzuräumen. Aber wie dem auch sein mag, die Ansicht selbst hat durch dieses halbängstliche Verfahren nicht gerade gewonnen. Wollte Thaddäus es sich nun einmal

erlauben, von dem Buchstaben abzuweichen, wollte er das Factum von der Einkleidung unterschieden wissen: so hätte er vor allen Dingen nichts als reines Factum aufstellen müssen, was selbst der inneren Wahrscheinlichkeit entbehrte. Aber nicht zufrieden, den Propheten eine wirkliche Missionsreise nach Ninive machen zu lassen, lässt er ihn hier auch mit glücklichem Erfolg auftreten; die Niniviten thun Busse und bessern sich, und entgehen dadurch dem von Jonas gedroheten Strafgerichte. Wie unwahrscheinlich aber diesse Busse und Besserung der Niniviten auf die Drohung eines ihnen ganz fremden Mannes sei, das haben wir schon oben bei der Prüfung der reinhistorischen Ansicht von unserem Buche gesehen.

III. Andere endlich erklären zwar auch den grössten Theil des Buches historisch, nehmen aber dabei an, dass der Verfasser in dem Theile desselben, der als Geschichte betrachtet dem Erklärer die grössten Schwierigkeiten macht, einen Traum des Propheten habe erzählen wollen. Dieser Meinung war zuerst, so viel ich weiss,

1) Rabbi Isaac Abarbanel, ein Portugiese, geboren zu Lissabon 1437, gestorben 1508, in seinem Commentar über den Jonas [1]). Er nimmt als wirkliche Thatsache an, dass Jonas ein Schiff bestieg, und dass er, als ein Sturm sich erhob, während desselben (vielleicht durch langes Arbeiten ermüdet oder vielleicht nach mehreren vorausgegangenen schlaflosen Nächten) in den untern Theil des Schiffes ging und einschlief. Ihm träumte nun, dass die Schiffsleute ihn aufweckten, das Loos warfen, und er, da dies

1) Jonas Hebraice et Chaldaice. Cum Marosa utraque et commentariis Jarchii, Aben Esrae, Dav. Kimchii atque Abarbanelis edidit J. A. Christiani. Lips. 1683.

ihn traf, ins Meer geworfen und von einem grossen Fische verschlungen wurde; dass er in dem Leibe des Fisches ein Gebet zu Jehova sprach, und nach drei Tagen und drei Nächten von dem Fische ans Land ausgespieen wurde. Als Jonas nach diesem Traume erwachte, und der Auftrag Jehova's nach Ninive zu gehen, zum zweiten Mal an ihn erging, weigerte er sich nicht länger, sondern ging hin. Vom dritten Kapitel an lesen wir nun nach Abarbanel wieder reine Geschichte [1]).

2) Grimm [2]) glaubt, dass ein späterer, vielleicht ein im Exil in der Gegend von Ninive lebender Israelite, der hier die Erzählung vom Jonas gehört hatte, der Verfasser unseres Buches sei. Seine Vorstellung über das in unserem Buche erzählte historische Factum läuft auf Folgendes hinaus: Jonas fühlte in sich einen Beruf als Bussprediger nach Ninive zu gehen; erkannte aber zugleich auch die grossen Schwierigkeiten, die diesem Unternehmen im Wege standen, und fasste daher den Entschluss, durch eine Seereise nach dem entlegenen Tartessus sich die Ausführung desselben unmöglich zu machen. Er schiffte sich ein, aber bald erhob sich ein Sturm, der ihn gleich anfangs besorgt machte. Er begab sich daher in den unteren Theil des Schiffes und schlief ein. Das Nachdenken über sein Unternehmen und seine jetzige Lage erzeugte einen Traum, der von Kap. 1, 6 — 2, 11 fortläuft. Jonas wurde

1) Vgl. historisch-kritische Einleitung in sämmtliche kanonische und apokryphische Schriften des alten und neuen Testamentes von Leonh. Bertholdt, 5r Bd. 2e Hälfte. Erlang. 1816. S. 2382.

2) Der Prophet Jonas — Düsseld. 1789. Vgl. Joh. Chph. Döderlein's theol. Bibliothek, 4r Bd. St. 8. Leipz. 1788. S. 579 flgd.; J. G. Eichhorn's allgem. Biblioth. der biblischen Litteratur, Bd. 2. Leipz. 1789. S. 451 flgd.; allgem. deutsche Biblioth. Berlin und Stett. 1790. Bd. 91. S. 448 — 452; in welchen Schriften sich schon die wichtigsten Einwürfe gegen diese Ansicht finden.

also nicht wirklich ins Meer geworfen, und von einem grossen Fische verschlungen, sondern alles dies kam ihm nur im Traume so vor. Als er erwachte, sahe er das Traumgesicht als eine Warnung an, und fühlte sich daher aufs Neue stark aufgefordert, die Reise nach Ninive zu unternehmen, und ging wirklich hin. Seine Predigt machte auch Eindruck auf die Einwohner, und sie fingen an sich zu bessern. Indessen hatte Jonas der Stadt den Untergang gedroht; dieser erfolgte nun aber nicht. Dies erregte anfangs eine unangenehme Empfindung in der Seele des Propheten, bis weiteres Nachdenken über die Sache ihn auf bessere Gedanken brachte, und er sich damit beruhigte, dass seine Sendung wohlthätig für die Einwohner von Ninive gewesen sei [1]).

3) Noch zusammengesetzter, aber eben darum noch unwahrscheinlicher ist Sonnenmayer's Meinung [2]). Jonas

1) Gegen Grimm's Hypothese erschienen sogleich zwei Gegenschriften, die aber zu dogmatisch und an sich nicht sehr bedeutend sind: Ein paar Recensionen aus Herzensgrund, oder meine Gedanken von Hrn. Hofr. Eichhor'ns Antritts-Programm über Gen. 11, 1—9 und von Hrn. Dr. Grimm's neuer Erklärung des Propheten Jonas (v. H. Benzenberg), 1s St. Frkf. u. Leipz. 1789. Diesem ward entgegengesetzt: H. A. Grimm's kurze Prüfung der Gedanken des Herrn Predigers Benzenberg über die Erklärung des Propheten Jonas. Ein Sendschreiben an einen Freund. Duisb. u. Düsseld. 1790. Als Erwiederung darauf folgte: Heinr. Benzenberg's Antwort auf des Hrn. Dr. Grimm's kurze Prüfung der Gedanken über die Grimmische Erklärung des Propheten Jonas. Elberf. u. Duisb. 1790.

2) Meine Ansicht der Stelle Matth. 12, 38—45 von Sonnenmayer, in Joh. Christ. Wilh. Augusti's theologischer Monatsschrift für das Jahr 1802. Jena u. Leipz. 1802. Bd. 1. Hft. 4. Num. 3. S. 255 flgd.; vgl. Journal für auserlesene theologische Literatur, herausg. von Joh. Phil. Gabler, Bd. 6. Nürnb. 1811. S. 93 flgd.; und Joh. Dav. Goldhorn's Excurse zum Buche Jonas. Leipz. 1803. S. 39 flgd. in der Anmerkung, in der sich einige Einwürfe gegen diesen Versuch finden.

will auch nach ihm nicht dem Befehle des Herrn gemäss als Bussprediger nach Ninive gehen, und flieht daher zur See davon. Als der Sturm entsteht, begiebt er sich in den untern Schiffsraum, weil er befürchtet, die Schiffsgesellschaft möchte seine Angst auf seinem Gesichte lesen, und Verdacht gegen ihn schöpfen. Er schläft vor Furcht und vom langen Wachen ermüdet ein, und nun stellt die Phantasie im Traum Kap. 1, 6 — 2, 11 ihm das als wirklich geschehen dar, was er im Bewusstsein seiner Sträflichkeit fürchten mochte. Man weckte ihn hernach, dass auch er zu seinem Gotte beten sollte. Der Traum schwebte ihm noch lebhaft vor Augen; man that allerlei Fragen an ihn; er ward verlegen, und erzählte ihnen im ersten Schrecken den Traum. Die Schiffsleute sahen dies als eine Erklärung an, dass man ihn nur ins Meer werfen solle, weil doch seinet- als des Schuldigen wegen der Sturm wüthe, und werfen ihn wirklich hinaus. Wahrscheinlich retteten ihn jedoch dieselben Schiffsleute wieder, indem er bei erfolgter Windstille auf das Schiff zuschwamm. Er ward in den Bauch desselben gethan, und hier so lange verpflegt, bis man Gelegenheit fand, ihn ans Land zu setzen, was vielleicht erst nach drei Tagen geschah. Diese Art der Rettung wird dadurch wahrscheinlich, dass der Prophet sogleich Eingang in Ninive fand. Die Niniviten nämlich mochten gehört haben, wie Jonas ins Meer geworfen, und dieses dadurch gestillt worden sei; darum glaubten sie seiner Predigt. Diese Nachricht aber konnte von Niemand anders kommen, als von den Schiffern, welche Augenzeugen von dem allen gewesen waren. Sie setzten ihn also wol selbst ans Land, und befahlen den Küstenbewohnern, den ganzen Vorfall vor ihm her nach Ninive zu verbreiten, oder vielleicht bestätigten sie ihm die Wahrheit

desselben mit Brief und Siegel — (dies ist doch wol eine eine etwas zu neumodische Wendung) — und so kam er nach Ninive und predigte. Den Verfasser unseres Buches nennt Sonnenmayer einen frommen Israeliten, der die Geschichte der Missionsreise des Propheten so aufzeichnete, wie er sie von Andern gehört hatte.

Ohne Zweifel ist die Ansicht, dass der schwierige Abschnitt Kap. 1, 6 — 2, 11 einen Traum enthalte, zunächst dadurch veranlasst worden, dass man sich den Aufenthalt des Propheten in dem Bauche des grossen Fisches und die Erhaltung seines Lebens in denselben, bis er wieder aufs Land ausgespieen wurde, nicht als möglich denken konnte, in einem Traume aber nichts undenkbar ist. Am sorgfältigsten hat unter denen, welche sich zu dieser Ansicht von unserem Buche bekennen, die Gründe, die für dieselbe angeführt werden können, Grimm in den Anmerkungen entwickelt, die er seiner Uebersetzung des Propheten Jonas hinzugefügt hat. Der Traum, meint er nämlich, verräth sich schon durch den ganzen Zusammenhang. Es heisst Kap. 1, 5: „Jonas lag und schlief." Zwar fehlt die Anzeige, dass das nun Folgende ein Traum sei, aber daran darf man bei einer ungebildeten Erzählungsart keinen Anstoss nehmen. Eben so müssten sie z. B. 1 B. Mos. 2, 21 und 32, 24 als Träume betrachtet werden; dort habe dem Adam geträumt, dass Eva aus seinem Leibe gebaut werde, hier dem Jacob, dass er mit Gott ringe, ohne dass ausdrücklich erwähnt werde, dass Beides nur im Traume ihnen so geschienen habe. Alles ferner sei viel zu unvollständig und mangelhaft vorgetragen, wenn man es als eine wirkliche Begebenheit betrachten wolle. Von dem Erfolg der Rede des Schiffsherrn an Jonas: „stehe auf, was schnarchst du?" werde nichts gesagt; nichts davon, dass Jonas wirklich aufgestanden sei, sondern es heisse gleich:

sie loosten. Und wie viel Unwahrscheinliches liege überhaupt in der ganzen Erzählung, wenn man sie als wahre Geschichte betrachte! Könne man es wol für wahrscheinlich halten, dass der Schiffsherr mitten im Sturm den Jonas aufsuchte, dass die Schiffer sich gleich hinsetzten, um zu loosen, dass sie mitten in der grossen Gefahr sich noch so umständlich mit Jonas unterredeten? begreiflich sei dies Alles in dem Traume eines Mannes, der sich schuldig fühlte. Begreiflich sei es, wie in einem Traume des Jonas die Schiffer bezeugen konnten: Jehova wisse selbst, dass sie nicht aus Hass und Rache den Jonas über Bord würfen; wie sie auf einmal so mitleidig werden konnten, mitten im Sturme Alles anzuwenden, um das Land zu erreichen; begreiflich sei es, wenn in dem Traume eines Israeliten das Schiffsvolk dem Jehova auf israelitische Weise ein Opfer bringe, so wenig sich dies sonst von Heiden erwarten liesse. Zwar könnte man, meint Grimm, gegen seine Ansicht einwenden, Jonas war ja auf einem Schiffe, das nach Tarschisch gehen wollte, und in der Erzählung steht nichts davon, dass es ihn ans Land gesetzt habe; wie hat er also den Auftrag nach Ninive zu gehen, auf der Stelle befolgen können? Er antwortet: es könnte immer sein, dass Jonas wirklich nach Tartessus mitgegangen wäre, und dass er erst nach seiner Rückkehr den geschehenen Auftrag befolgt hätte. Es wäre aber auch möglich, dass das Schiff durch den Sturm wäre genöthigt worden, in einem benachbarten Hafen einzulaufen oder dass es an das Land wäre verschlagen worden. Bei der Kürze der Erzählung könne so eine Lücke nicht befremden.

Uebersehen wir noch einmal die von Grimm angeführten Gründe, so wird es klar, dass die Hypothese, der schwierige Theil unseres Buches enthalte einen Traum und keine wahre Geschichte, mehr dem Bestreben, die in

der Erzählung liegenden Unwahrscheinlichkeiten zu vermeiden, seinen Ursprung verdankt, als dass diese Erzählung selbst darauf hinführte. Denn dass Kap. 1, 5 gesagt wird: „Jonas lag und schlief," dies kann man doch kaum für einen hinreichenden Grund ansehen, das Folgende für eine Traumscene zu halten, da der Erzählungston ununterbrochen fortgeht. Fügt ja doch der Verfasser gleich im folgenden Verse hinzu, dass der Schiffsherr den Jonas aufgeweckt habe. Mit welchem Rechte lässt man dies nur im Traume geschehen? Eben so ist wiederum Kap. 2, 11, wo der Traum aufhören soll, nicht die geringste Anzeige davon. Der grosse Fisch speit nach der Erzählung den Jonas aufs feste Land, und er geht auf den wiederholten Befehl Jehova's ungehindert nach Ninive. Nach jener Hypothese aber soll er ja nur nach seinem Traume aufgewacht, und noch auf dem Schiffe befindlich sein; denn das Ausgespieenwerden aufs feste Land V. 11 gehört ja noch mit zu dem Traume. Wie sonderbar, dass der Verfasser ihn nun so geraden Weges ohne weitere Hindernisse nach Ninive gehen lässt. Es fehlt ja ganz die Anzeige, dass er wieder ans Land gekommen sei. Schwerlich kann es genügen, eine solche Lücke in der Erzählung durch die Kürze derselben entschuldigen zu wollen. — Kurz Alles wird auf eine und dieselbe Weise, Alles als wahre Geschichte vom Anfang bis ans Ende vorgetragen. Es scheint demnach eine etwas ungleiche Erklärung, wenn man Einiges als wirklich geschehen, Anderes als Traum betrachtet. Die Gleichheit der Erklärung fordert vielmehr, Alles entweder für einen wirklichen Vorfall, oder auch für einen Traum zu halten; ein dritter Fall hat offenbar die Wahrscheinlichkeit gegen sich und das um so mehr, weil dadurch eine so grosse Lücke in der Erzählung entstehen würde. — Zwar beruft sich Grimm namentlich auf 1 B.

Mos. 2, 21 und 32, 24, um zu beweisen, dass auch anderswo auf eben die Weise, wie hier, ohne dass nämlich eine ausdrückliche Anzeige davon gemacht wird, ganz im geschichtlichen Erzählungstone Träume erzählt werden. Es würde hier zu weit von unserem Zwecke abführen, wenn ich die Stellen, auf welche Grimm sich beruft, einer genaueren Prüfung unterwerfen wollte; aber es bedarf auch hier einer solchen Prüfung nicht; denn wie man auch diese Stellen erklären mag, so viel ist nach meiner Ueberzeugung als gewiss zu betrachten — und in diesem Falle habe ich fast alle Ausleger auf meiner Seite — dass wenigstens die Verfasser der von Grimm citirten Stellen nicht Träume, sondern wahre Geschichte haben erzählen wollen. Man sieht es den Stellen, wo die Verfasser selbst an einen Traum denken, sonst immer gleich an, dass sie Träume erzählen wollen. So steht z. B. 1 B. Mos. 28, 12, wo Jacob's Traum von der Himmelsleiter erzählt wird, ausdrücklich וַיַּחֲלֹם voran. Ist diese Bemerkung richtig, so kann aus jenen Stellen auch nichts zu Gunsten der Traumansicht von unserem Buche gefolgert werden. — Indessen, und das darf ich nicht verhehlen, Herr Grimm fügt am Ende noch eine Bemerkung hinzu, die nicht unwichtig ist, und die ganze Hypothese in einen anderen Gesichtspunkt stellt. Wem die von ihm angeführten Gründe für einen Traum nicht überzeugend genug seien, weil desselben in der Erzählung nicht ausdrücklich Erwähnung geschehe, der könne auch annehmen, dass der später im Exil lebende Verfasser des Buches die Geschichte des Jonas durch die Tradition überliefert erhalten, und selbst den Traum von der wahren Geschichte nicht mehr habe unterscheiden können, weil ihm Alles schon als wirkliche Begebenheit erzählt worden sei. Nimmt man diese Modification der Grimmischen Vorstellung von unserem Buche an: so entgeht sie

zwar den bisher gegen sie gemachten Einwürfen; aber das Factum erscheint dann auch ganz und gar nicht mehr als reinhistorisch dargestellt, sondern ist mit einem mythischen Gewande angethan; daher sie denn auch ganz so beurtheilt werden muss, als die Ansicht derer, welche in unserem Buche einen historischen Mythos erblicken. Doch von dieser Ansicht wird weiter unten die Rede sein.

Dass Alles, was ich hier gegen Grimm erinnert habe, auch auf Abarbanel Anwendung leide, das ist wol von selbst klar. Es wird daher nicht nöthig sein, dass ich über ihn noch ein Mehreres hinzufüge.

Noch schwerer ist es, eine doppelte Deutung des Abschnittes Kap. 1, 6 — 2, 11, wie sie Sonnenmayer giebt, zu rechtfertigen. Erst soll dem Jonas geträumt haben, dass er ins Meer geworfen, und von einem grossen Fische verschlungen werde; dann soll er wirklich ins Meer geworfen, und darauf, zwar nicht, wie ihm geträumt hatte, in den Bauch eines grossen Fisches, sondern in dasselbe Schiff, aus dem er ausgeworfen worden war, wiederum aufgenommen worden sein. „Dieser Berichtigung ungeachtet," sagt Sonnenmayer am Schlusse seiner Entwickelung des vermeintlichen Herganges der Sache, „bleibt es gewiss, dass an dem Jonas ein Wunder geschehen sei. Auch sein Traum war nicht ganz leer; das Seeungeheuer, das ihn verschlungen hatte, und in dessen Bauch er lebte, war das Schiff, das ihn aufnahm, als er bei erfolgter Windstille auf dasselbe zuschwamm, und in den Bauch des Schiffes gethan, und als ein aus dem Wasser gezogner Mensch verpflegt wurde, bis er ans Land gesetzt werden konnte, welches gar wol erst nach drei Tagen und drei Nächten kann geschehen sein. Nach dieser meiner Ansicht konnte Jesus von dem Wunder, das er verspricht, behaupten, es werde dem Wunder Jonä ähnlich sein, und Matthäus konnte in

Wahrheit von dem Jonas versichern, er sei drei Tag und drei Nächte in dem Bauche eines Seeungeheuers gewesen; denn dieses hatte sich wirklich, wiewol nur im Traum, so zugetragen; es hatte dieses dem Jonas wirklich so geträumt." Ohne ein Wort über die Anwendung hinzuzufügen, welche Sonnenmayer von seiner Ansicht auf die Stelle im Matthäus macht, frage ich blos: auf welchem Fundamente ruht denn diese ganze Erklärung? Wo steht von dem Allen auch nur ein Wort in unserer Erzählung? Wo findet sich auch nur ein Wink, der darauf hinleitete? Selbst wenn wir annehmen wollten, dass das reine Factum durch die Tradition verunstaltet worden sei, so dass zwei verschiedene Begebenheiten, der vorhergehende Traum und dessen nachfolgende Erfüllung in eine Erzählung, so wie wir sie jetzt lesen, geworfen worden wären: so ist gleichwol das Factum an sich schon so unglücklich und unwahrscheinlich gewählt, dass diese Ansicht sich wol schwerlich je viel Glück wird versprechen können; gesetzt auch, dass sich nicht noch andere Gründe gegen den mythischen Gesichtspunkt von unserem Buche anführen liessen. Doch von diesen wird weiter unten die Rede sein.

Ferner bei der Traumansicht von unserem Buche bleibt überhaupt, welche Gestalt man ihr auch geben mag, der Charakter des Propheten Jonas eben so anstössig, als bei der historischen Erklärung; denn die für den Propheten am wenigsten vortheilhaften Züge finden wir, wie die oben gegebene Zusammenstellung derselben deutlich beweist, keinesweges in diesem Traumabschnitte gemildert. Ausserdem bleibt des Wundervollen und Unglaublichen genug übrig; so wie auch die Schwierigkeiten durch diese Ansicht nicht entfernt werden, die daraus entstehen, dass ein hebräischer Prophet, sei es auf Jehova's Befehl oder auf eigenen Entschluss, nach der heidnischen Hauptstadt Ninive als Buss-

prediger geht, und ohne Verspottung oder gerichtliche Bestrafung der Stadt einen nahen Untergang androht; ferner daraus, dass er bei den Niniviten so vielen Glauben findet, dass diese sich in Sack und Asche hüllen und Busse thun; und endlich daraus, dass so viele Umstände, die man in der Erzählung einer wahren Geschichte zu erwarten berechtigt ist, hier so ganz und gar mit Stillschweigen übergangen werden.

B. Bei weitem die meisten Ausleger der neueren Zeit halten unser Buch für eine Dichtung, nur sind die Vertheidiger dieser Meinung nicht darüber einig, welche Art der Dichtung man hier zu suchen habe. Am natürlichsten theilen wir sie wol in drei Unterklassen ab. Einige nämlich halten

I. das ganze Buch für eine Allegorie;

II. Andere für eine prophetische Vision; und endlich

III. noch Andere für eine moralische Erzählung.

I. Hermann von der Hardt hat zwei von einander abweichende Versuche gemacht, unser Buch allegorisch-historisch zu erklären. In seiner ersten Schrift über den Jonas äussert er sich dahin [1]:

1) Jonas in Carcharia, Israel in Carcathiokerla. Helmst. 1718. Diesem folgte noch in demselben Jahre: Jonas sub Sillicyprio. Helmst. 1718. Der Widerspruch, den er fand, gab Veranlassung zu dem Progr. de rebus Jonae. Helmst. 1719, worin er einige ihm gemachte Einwürfe zu beantworten, und die symbolische Schreibart in den Büchern des alten Testamentes und insbesondre des Jonas näher zu erweisen sucht. Bald darauf erschienen die aenigmata Jonae ex vetusto hebraicorum fontium stilo et profundis ultimae antiquitatis recessibus publica recensione tentata. Helmst. 1719. Er bleibt sich aber nicht immer ganz gleich, und darum ist es schwer seine Meinung genau anzugeben. Vgl. Introductio in libros canonicos bibliorum V. T. omnes adornata studio Joh. Gottl. Carpzovii. Lips. 1731. tom. III. p. 349 sq.

Da es von dem Könige Jerobeam dem zweiten, unter dem Jonas lebte, verboten gewesen sei, gegen das israelitische Reich zu schreiben: so habe der Prophet sich einer bildlichen, änigmatischen Einkleidung bedient, allegorisch habe er den Untergang des israelitischen Staates angedeutet. Ninive habe er nämlich als Bild von Samarien aufgestellt, so dass das, was der Prophet von Ninive sagt, eigentlich von Samarien gilt. Was von seiner Flucht nach תַּרְשִׁישׁ, um der Gesandtschaft als Bussprediger nach Ninive zu entgehen, erzählt werde, das ziele auf ihn selbst und auf seine Weigerung bei dem Verbote des Königs gegen den israelitischen Staat, Jehova's Befehle gemäss, zu reden und zu schreiben. Er habe sich nach der Stadt תַּרְשִׁישׁ d. h. zum Stillschweigen zurückgezogen, (eine Anspielung des Namens תַּרְשִׁישׁ auf חֶרֶשׁ Stillschweigen) und dem Befehle Jehova's, Drohungen gegen die Israeliten auszusprechen und niederzuschreiben, um sie dadurch zur Besserung zu bewegen, nicht Folge leisten wollen. Das Schiff, welches Jonas besteigt, bezeichnet den israelitischen Staat, der gleichsam ein Spiel der Wellen ist. Der schreckliche Sturm, der so plötzlich entsteht, sind harte, schwere Kriege mit Sardanapal und innere bürgerliche Unruhen. Die Schiffsleute sind die einzelnen Mitglieder des israelitischen Staates. Dadurch, dass er sagt, jeder dieser Schiffsleute rief in der Noth seinen Gott an, giebt er den Israeliten stillschweigend zu verstehen, dass sie in Götzendienst versunken sind. So wie die Schiffsleute das Geräthe ins Meer werfen, um das Schiff leichter zu machen und zu erhalten: so werden die Israeliten den Assyrern zwar einen grossen Tribut bezahlen, aber ohne ihre Lage dadurch zu verbessern. Jonas steigt in den untern Schiffsraum und schläft, während sich das Schiff in grosser Noth befindet: er tritt nicht öffentlich hervor, so gross die Noth, so gross das

Verderben des Staates auch ist. Der Schiffsherr tritt endlich hin zum Jonas, und weckt ihn aus seinem Schlafe auf: die Israeliten fragen in ihrer bedrängten Lage endlich, nachdem sie die Götzen vergebens angerufen haben, die vorher von ihnen verachteten Propheten um Rath. Das Loos wird geworfen, um den zu entdecken, der Schuld sei an dem schrecklichen Sturme, und es trifft den Jonas: bei genauerer Untersuchung findet sich, dass das Stillschweigen der Propheten Schuld an allem dem Unglücke sei, das den Staat getroffen habe. Man fragt den Propheten, was er gethan habe, wer und woher er sei, und in der Antwort giebt er den Israeliten symbolisch eine Glaubens- und Lebensregel, ohne deren Befolgung keine Hülfe zu hoffen sei. Das Bestreben der Schiffer das Land zu erreichen deutet an, dass die Vornehmsten des Reiches Alles anwenden würden, um das Reich zu retten. Der Sturm verhindert sie das Land zu erreichen, der Staat wird durch die Kriege mit Assyrien gedrängt, die zuletzt mit dem Exil endigen werden. Das Gebet der Schiffer deutet an, die Vornehmsten des Reiches würden es endlich erkennen, und zu Gott beten, er möge sie deshalb nicht bestrafen. Jonas wird ins Meer geworfen: viele fromme Männer und Propheten müssen mit dem Volke auswandern, und es ist keine Ruhe im Staate, ehe das ganze Volk ins Exil geführt ist. Die Schiffer fürchten Gott und geloben Opfer: die im Staate Uebriggebliebenen geloben Besserung und Gehorsam. Jonas wird von einem grossen Fische verschlungen, damit wird symbolisirt, dass Jonas in irgend einem Hause, worin er sich als Fremdling verbarg, drei Tage lang für das israelitische Volk gebetet habe, dann aber zugleich das assyrische Exil. Die drei Tage, während welcher Jonas in dem Fischbauche war, bezeichnen die unbestimmte Zeit des Exils. Das Beten des Jonas in

dem Bauche des Fisches soll die Israeliten belehren, wie sie sich im Exil betragen müssten. Jehova wiederholt den Befehl an den Jonas nach Ninive zu gehen: Auch die im Staate Zurückgebliebenen bedürfen der Ermahnung sich zu bessern; das Betragen der Niniviten zeigt ihnen, wie sie sich zu betragen haben u. s. w.

Doch ich halte mich fast zu lange bei diesem ersten Versuche H. v. d. Hardt's auf, da er ihn selbst später aufgegeben und mit einem anderen vertauscht, ja vielleicht gar es nie recht ernstlich damit gemeint hat. Er nennt ihn nämlich in seinem neuesten Versuche [1]) „primum in Jona interpretando periculum." „Quae hypothesis," fährt er hernach fort, „studio sint tunc retinenda donec fas esse appareret, paulo apertius disserere de stilo hujus libri symbolico, quo Jonas non prophetae personam denotat, sed per elegantem metonymiam in scita prosopopoeia Manassen, dein et Josiam, utrumque Judae regem. Quo pacto aliud prorsus libri argumentum pro opinione communi, aliud pro veritate." Er scheint also selbst seine frühere Hypothese blos als eine Vorbereitung des Publicums auf diese spätere betrachtet wissen zu wollen. Dass er überhaupt nicht ohne eine gewisse Scheu mit diesem letzten änigmatischen Versuche aufzutreten wagte, sieht man deutlich aus der Vorrede. „Ceterum," sagt er nämlich daselbst, „agnitum hoc in libro Jonae aenigmatum sublime genus et historiarum Manassis et Josiae vinculum, publice profari ac demonstrare in principio metus vetuit, fraenumque ori et veritati injecit invidia, quae non toleratura, quod non vulgus sapiat, nec populares commentarios redoleat. Quae superstitio veritati integritatique inimica suasit hanc premere ac

1) Vgl. S. 243 der in der folgenden Note zu citirenden Schrift.

dissimulare in decem et plures annos et os populi servare imperavit."

In diesem neuesten Versuche [1]) also über unser Buch hält er nicht den Propheten Jonas selbst für den Verfasser desselben, sondern den unter der Regierung des Königes Josias lebenden Hohepriester Hilkias, der hier die Geschichte und die Thaten der beiden jüdischen Könige, des Manasse und Josias, allegorisch beschreibe. Er theilt das Buch in zwei gleiche Theile. In dem ersten Theile oder in den zwei ersten Kapiteln, glaubt er, sei die Geschichte des Manasse erzählt; in dem dritten und vierten Kapitel aber die Geschichte des Josias. Der Prophet Jonas sei das Bild des jüdischen Königes, das Schiff des jüdischen Staates, die Schiffsleute der Bürger des jüdischen Staates. Doch um nicht gar zu lange bei der Darstellung dieser Hypothese zu verweilen, mag es genug sein, blos die geschichtlichen Facta anzugeben, die hier allegorisch angedeutet sein sollen. Durch welchen Vers oder welche Stelle unserer Erzählung die einzelnen Momente dieser Geschichte angedeutet sein sollen, das wird Jeder leicht ohne mein Erinnern finden können. — Manasse, einer der entarteten Könige der Juden, der sich zum Götzendienste hinneigte, Altäre zu Ehren der Götzen im ganzen Lande errichten

2) Aenigmata prisci orbis. Jonas in luce in historia Manassis et Josiae, ex eleganti veterum Hebraeorum stilo solutum aenigma. Aenigmata Graecorum et Latinorum ex caligine Homeri, Hesiodi, Orphei, Apollodori, Lycophronis, Ovidii, aliorum — enodata — interprete Herm. von der Hardt. Helmst. 1723. p. 225—243. Vgl. S. 724 flgd. wo sich eine Abhandlung unter folgendem Titel findet: hohe und herrliche Sinnbilder Jonä von den Historien Manassis und Josiä. Beide Abhandlungen tragen eine und dieselbe Ansicht vor. Ausserdem findet man in diesem Buche mehrere vorher einzeln gedruckten Piecen über den Jonas. Das ganze Werk aber ist zufolge des oben S. 1 angegebenen Grundes sehr selten.

liess, und dem Befehle Jehova's nie gehorsam war, wollte lieber einen Krieg gegen die Assyrier unternehmen, als dass er den Propheten, die ihn versicherten, Jehova werde die Macht der Assyrier zu seiner Zeit einschränken, und die Juden von dem Joche derselben befreien, hätte trauen wollen. Da er sich bei seiner schlechten Lebens- und Handlungsweise nicht auf den Beistand Jehova's verlassen durfte: so suchte er ein Bündniss mit dem mächtigen Könige von Sardas, (so erklärt von der Hardt תַּרְשִׁישׁ) zu Stande zu bringen; er wandte sein Gesicht weg von dem Herrn, und suchte anderswo Hülfe. Allein die Kleingläubigkeit des Königs und sein Ungehorsam gegen Jehova wurde hart bestraft; denn kaum hatte Assarhadion, König von Assyrien, Nachrichten von jenem Bündnisse erhalten: so fiel er in Judäa ein, und bedrängte den jüdischen Staat sehr. Die Juden boten zwar alle ihre Kräfte auf, um ihre Selbstständigkeit zu erhalten; aber die Noth stieg immer höher; selbst Jerusalem wurde belagert. Der König versteckte sich an einem unterirdischen Orte, um selbst dann, wenn die Assyrier sich der Stadt bemächtigen sollten, vielleicht noch zu entgehen. Endlich forschte man dem Grunde des Unglückes nach, und glaubte diesen in dem von Manasse eingeführten Götzendienste zu finden. Die Assyrier drangen unterdessen unaufhörlich auf die Auslieferung des Königs, und auch er stimmte jetzt dafür, da er sich als die Ursache des Unglücks betrachtete und hoffte, dass mit seiner Auslieferung auch seinem Reiche wieder Ruhe und Friede werde gegeben werden. Er wurde in Ketten und Bande geschlossen, und nach der Stadt Lybon am Flusse Orontes geführt. Nach seiner Wegführung in Feindes Land erhielten die Juden Frieden mit den Assyriern, und unternahmen nun eine religiöse Reformation, indem sie sich wieder dem Jehovacultus ergaben. In dieser

Noth wandte sich auch der gefangene König in einem demüthigen Gebete an Jehova, den Gott seiner Väter, und Gott erhörte sein Flehen, und brachte ihn wieder nach Jerusalem in sein Reich zurück. So weit die erste Hälfte unseres Buches oder die Geschichte des Königs Manasse [1]).

In der zweiten Hälfte wird nun die Geschichte des Josias erzählt. Phraotes, der Meder König, überzog die Assyrier mit Krieg, und belagerte die Stadt Ninive. Dieser Umstand erweckte bei dem Könige Josias die Hoffnung, dass Ninive zerstört, und so die Juden von dem Drucke *der* Assyrier befreit werden würden; er sagte der Stadt *im* Geiste ihren Untergang voraus. Allein da die Niniviten sich besserten, und Rettung vom Himmel erfleheten: so fügte Gott es so, dass Phraotes gezwungen wurde die Belagerung aufzugeben, und er selbst mit einem grossen Theile seines Heeres umkam. Die Stadt Ninive entging demnach dem Untergange; Josias aber versank in tiefen

1) Vergleichen wir 2 Chron. 32, 1 flgd., die Hauptquelle, aus welcher von der Hardt schöpfen konnte: so finden wir dort blos, dass Manasse den Götzendienst begünstigte, und nicht darauf merkte, wenn der Herr mit ihm und seinem Volke reden liess. „Darum liess der Herr über sie kommen die Fürsten des Heeres des Königs *von* Assyrien; die nahmen Manasse gefangen mit Fesseln und banden ihn mit Ketten und brachten ihn nach Babel. Und da er in der Angst war, flehete er zu Jehova, seinem Gott, und demüthigte sich sehr vor dem Gotte seiner Väter. Und er bat und flehete zu ihm, und er erhörte sein Flehen und führte ihn nach Jerusalem zurück in sein Königreich.“ Alles Uebrige hat von der Hardt ex ingenio hinzugefügt. Woher hat er z. B. die Nachricht von dem Bündnisse des Königes Manasse mit dem Könige von Sardes? woher die Nachricht von der religiösen Revolution der Juden während der Gefangenschaft des Königes? Letzteres scheint gar mit dem, was wir V. 15—17 lesen in Widerspruch zu stehen; denn nach diesen Versen war die Abschaffung des Götzendienstes und die Wiederherstellung des Jehovacultus ein Werk des Königes selbst nach seiner Rückkehr nach Jerusalem.

Kummer, da er nun an der Befreiung des jüdischen Staates vom Joche der Assyrier verzweifelte. Bald indessen fand er aufs Neue Ursache sich zu beruhigen und froh zu werden; denn nicht lange hernach zog Cyaxares, des Königs Phraotes Sohn, mit einer zahlreichen Armee vor Ninive, so wol um den Tod seines Vaters zu rächen, als auch die Stadt zu zerstören; allein gerade damals, als er mit der Belagerung Ninive's beschäftigt war, brach ein grosses Heer Scythen unter der Anführung des Indathyrses in Medien ein, griff ihn an, und schlug ihn, und befreite auf diese Weise aufs Neue die Stadt Ninive von der Belagerung. Diese Begebenheit war ein Donnerschlag für den Josias; denn die Scythen befreiten nicht nur Ninive, sondern drangen auch in Syrien, hernach selbst in Palästina ein, und zerstörten und verheerten Alles [1]). Die Jüdischen Propheten suchten in dieser traurigen Lage den König damit aufzurichten: dass Gott zwar nach seiner Barmherzigkeit die so grosse Stadt Ninive auf eine Zeitlang verschont habe; dass aber doch gewiss die Weissagungen der Propheten über den Untergang Ninive's nicht ewig unerfüllt bleiben würden [2]).

1) Was aus der Geschichte des Josias hier erzählt wird, das Alles kommt ganz auf H. von der Hardt's Rechnung; denn historische Zeugnisse hat er keine dafür angeführt, und deren können auch wol keine angeführt werden. Es lässt sich also dies Alles, wenn man viel einräumen will, nur aus dem Gange der Zeitgeschichte als nicht ganz unwahrscheinlich vermuthen. Die aus der Geschichte anderer Völker hier erwähnten Begebenheiten lassen sich allerdings mit einem historischen Zeugnisse belegen; (vgl. Herodoti histor. lib. I. cp. 102—106) und daher mag immerhin eingeräumt werden, dass das aus der Geschichte des Josias von v. der Hardt Vorausgesetzte sehr wol mit der beglaubigten Geschichte sich vereinigen lasse, ja wol gar im Allgemeinen einige Wahrscheinlichkeit habe.

2) Gegen die änigmatische Erklärungsweise H. von der Hardt's erhoben sich gleich von Anfang an viele Gegner; auch nicht einen

Obgleich man diesen beiden Versuchen eine gewisse Genialität und einen gewissen Scharfsinn nicht absprechen kann: so möchten diese Eigenschaften vielleicht doch auch das einzigste Verdienst sein, worauf sie Anspruch machen können, und eben deswegen wird es sich wol kaum der Mühe verlohnen können, sich gar zu lange bei ihrer Prüfung aufzuhalten.

Gar sehr unterscheidet sich H. v. d. Hardt von allen früheren allegorischen Erklärern der Bibel. Diese verfolgten immer einen philosophischen, dogmatischen oder mysti-

Exegeten wüsste ich anzuführen, der sich für ihn erklärt hätte. Von seinen Gegnern gnüge es hier einige anzuführen: Sig. Beermanni epistola, qua Herm. v. d. Hardt Jonas in Carcharia examinatur. Guelferb. 1719. Diesem setzte H. v. d. Hardt entgegen sein Programma de rebus Jonae, quo integritas historiae Jonae nec non miraculi robur contra cujusdam scrupulos solide defenduntur. Helmst. 1719 (vgl. fortgesetzte Sammlung von alten und neuen theologischen Sachen 1725. S. 1073). Darauf folgte: S. Beermanni dissertatio epistolar., in qua H. v. Hardtii progr. de rebus Jonae disquisitioni subjicitur. Guelf. 1719. Ferner: Diss. theol. inaug. hypothesin exegeticam de Jona aenigmatico examinans auct. Jo. Henr. a Seelen Rostoch. 1725; etwas vermehrt wieder in seinen meditatt. exegett. P. II. Lubecae 1732. S. 1—121; Jo. Guil. Janus de signo Jonae in resurrectione Christi pie considerando progr., das eingerückt ist in die acta Academ. Viteberg. 1723—24 edita p. 139 sq.; J. W. Relieff Jonas vindicatus contra Hardtium. Helmst. 1728; Introductio in libros canonicos bibliorum V. T. omnes, adornata studio Jo. Gottl. Carpzovii. Lips. 1731. tom. III. p. 349 sq. Alle diese erklärten sich ausführlicher gegen die änigmatischen Versuche von der Hardts, so wie noch viele Andere in Recensionen und bei anderen Gelegenheiten ihre Stimme gegen ihn abgeben, so dass Heinr. Heinsen in seiner explicatio locorum Matth. 12, 38—41. Luc. 11, 29—30, die abgedruckt ist im museum Bremense Vol. I. P. IV. mit Recht S. 629 behauptet, dass von der Hardt, der die göttliche Wahrheit der Erzählung Jonä in eine blosse Allegorie verwandle, von Allen verlassen werde. Nur mischen Alle neben dem Guten, was sie haben, zu viele vorgefasste dogmatische Ideen in ihre Widerlegung hinein.

schen Zweck; sie suchten durch ihre Interpretation den Verfassern gewisse philosophische Sätze, dogmatische und mystische Meinungen unterzuschieben, an die sie gewiss nie weder gedacht hatten noch denken konnten. Aber hält sich auch von der Hardt von dogmatisch-mystischer Engherzigkeit frei, so erscheint er doch in einer anderen Lieblingsidee eben so befangen; überall erblickt er eine änigmatische Darstellung wahrer Geschichte. So beruft er sich auch hier, um seine änigmatische Erklärung des Propheten Jonas zu rechtfertigen, vorzüglich auf den symbolisch-änigmatischen Stil des Alterthums, und sucht diese seine Ansicht durch eine grosse Menge von Beispielen aus den Profanautoren so wol, als aus der heiligen Schrift zu bestätigen. Auf eine ähnliche Weise, wie unseren Jonas behandelt er in seinen aenigmat. z. B. die Noachische Fluth, den dreitägigen Aufenthalt des Hercules in dem Bauche eines Seeungeheuers, die Geschichte des Proteus, der Thetis, des Arion u. s. w. Man sieht also wol, dass diese Ansicht der ältesten schriftlichen Denkmäler des Alterthums, wenn sie consequent durchgeführt würde, von durchgreifenden Folgen sein müsste; aber es wird aus diesen kurzen Andeutungen von selbst klar sein, warum sich diese Ansicht nie einen allgemeineren Beifall wird versprechen können, und warum wir uns hier auf eine genauere Prüfung der Totalansicht, welche von der Hardt von dem Stil und der Darstellungsweise des Alterthums hatte, nicht einlassen können. Verführt wurde er übrigens wol zu dieser seiner Ansicht von den wundervollen und mythischen Erzählungen des Alterthums durch eine ähnliche Erklärungsweise, die wir schon bei den Alten selbst finden. Ich will hier nur auf den Paläphatos *περὶ ἀπίστων* verweisen. — Was aber die Schriftsteller des alten Testamentes betrifft: so lässt sich zwar nicht läugnen, dass sie sich oft figürlicher,

uneigentlicher, symbolischer Ausdrücke und Darstellungen bedienen, namentlich finden wir diese besonders bei den Dichtern und Propheten; aber dies berechtigt uns doch noch lange nicht sie durchgehends symbolisch-änigmatisch zu erklären, und das um so weniger, wenn der Verfasser, wie im Buche Jonas, durchaus im einfachen historischen Stil erzählt. Nur dann dürfen wir zu einer solchen Erklärung unsere Zuflucht nehmen, wenn in der zu erklärenden Stelle Spuren vorhanden sind, die uns auf eine solche Erklärung führen, sei es nun, dass der Verfasser, wie es meistens zu geschehen pflegt, es uns selbst anzeigt, dass er sich einer symbolischen Darstellung bediene, oder dass man es aus der Anwendung, die er von seinem Symbole macht, oder aus dem Contexte schliessen kann. Wer noch weiter geht, der macht überhaupt alte Geschichte unsicher, und kann mit einigem Scharfsinn aus Allem Alles machen; aber was er dann vorbringt, das ruht offenbar auch auf keinem sicheren Fundamente, und ist nicht so wol eine Erklärung, als vielmehr ein leeres Spiel des Witzes und der Phantasie zu nennen.

Doch es mag an diesen wenigen Bemerkungen im Allgemeinen genug sein; wir wollen zu der Erklärung von der Hard's vom Buche Jonas zurückkehren, und darüber ein paar Bemerkungen hinzufügen. Wer sieht also nicht, dass diese Erklärung durchaus willkührlich ist, und auf keinem sicheren Fundamente ruht? Denn wo finden wir in dem ganzen Buche auch nur eine einzigste bestimmte Spur, die uns berechtigen könnte zu glauben, dass, wie von der Hardt in seinem ersten Versuche annimmt, unter dem Bilde Ninive's Samaria zu verstehen sei, oder dass Jonas, wie er in seiner letzten Schrift behauptet, ein Bild des Manasse und des Josias sei u. s. w.? Ja wo findet sich überhaupt auch nur die leiseste Spur davon, dass das Buch symbolisch-

änigmatisch zu erklären sei? — Aber auch davon abgesehen, auch zugestanden, dass unser Buch änigmatisch zu erklären sei, dennoch würde von der Hardt's Erklärung nicht ohne Schwierigkeit sein. Eine unerlässliche Forderung, die wir hier machen müssten, wäre natürlich die, dass alle Symbole dem, was durch sie symbolisirt werden soll, vollkommen angemessen und consequent durchgeführt werden müssten. Beides ist in den allegorischen Erklärungen von der Hardt's nicht der Fall. Offenbar sind einige Symbole unschicklich gewählt, so dass man nicht ohne Härte eine Aehnlichkeit zwischen der verglichenen Sache und der Vergleichung ausmitteln kann. So ist z. B. Jonas in der letzten Allegorie ein Bild von dem Manasse. Das möchte noch gehen, so willkührlich diese Annahme auch immer ist, da der Charakter beider uns nicht gerade vortheilhaft geschildert wird (man vergleiche nur die Schilderung des Jonas in unserem Buche mit der des Manasse im zweiten Buche der Chronik); aber wie kann nun hernach eben der Prophet, dessen verdächtiger Charakter sich füglich zu einem Bilde von Manasse schickt, wie kann dieser, zumal da sich die Zeichnung seines Charakters das ganze Buch hindurch sehr gut hält, gleich darauf ein Symbol von dem in so mancher Rücksicht trefflichen, und von dem Geiste und der Denkart des Manasse so ganz abweichenden Josias abgeben? Wie ungleich erscheint nach dieser Ansicht der Charakter beider, der symbolischen und der wirklichen Person! Daher kommt es auch, dass viele Ausdrücke nicht wohl ohne Milderung auf Josias angewandt werden können. So wie hier die Ausdrücke zu hart sind: so sind sie im Gegentheil in der ersten Allegorie zu gelinde, in der durch die gutherzigen Schiffsleute die lasterhaften Israeliten symbolisch dargestellt werden sollen u. s. w. — Aber die Symbole sind auch nicht consequent durchgeführt. In beiden Versuchen kommen Ver-

stösse gegen die Einheit der Allegorie vor, die doch eine der nothwendigsten Eigenschaften derselben ist. Was nämlich anfangs Bild von einer Sache war, das darf in einer und derselben Allegorie nicht später Bild von etwas Anderem werden, so wenig als das Bild, das anfangs für eine Sache gewählt wurde, hernach durch ein anderes verdrängt werden darf. Diese Ungleichheit der Symbole findet sich besonders in der ersten Deutung von der Hardt's. Jonas ist anfangs der eigentliche Prophet Jonas selbst; später repräsentirt er den ganzen Prophetenorden; und dann wird er gar das Symbol des ins Exil wandernden Volkes. Anfangs war die Schiffsgesellschaft das Bild des israelitischen Volkes; dies verlässt er, und springt auf ein anderes über. Aber auch der letzte Versuch ist von diesem Vorwurf nicht ganz frei. Die scythische Nation wird unmittelbar nach einander durch zwei heterogene Bilder bezeichnet, erst durch einen brennenden Ostwind, und dann durch ein giftiges Insect. — Endlich in beiden Versuchen ist einer der Hauptcharaktere des Buches, der sich durch das Ganze hindurchzieht, der Contrast, in den der Prophet durchweg mit den Heiden gesetzt wird, ganz und gar übersehen. Die Heiden erscheinen überall im Gegensatz gegen Jonas in einem vortheilhaften Lichte, während Jonas nicht zu seinem Vortheile geschildert wird. Doch von diesem Charakterzuge unseres Buches ausführlicher zu sprechen werden wir unten eine passendere Gelegenheit haben; daher mag es auch hier genug sein, vorläufig darauf aufmerksam gemacht zu haben.

II. Blasche hält unser Buch für eine Vision, für ein prophetisches Traumgesicht [1]), wodurch

1) Systematischer Commentar über den Brief an die Hebräer, ingleichen über messianische Weissagungen der Propheten Jesaias,

so wol den Zeitgenossen des Jonas eine Weisung ertheilt, als auch ein Theil der Geschichte des Messias und seiner Zeitgenossen abbildend dargestellt werden soll. Für die Zeitgenossen des Jonas liegt etwa das darin, dass die Heiden, wenn auch lasterhaft, doch nicht so hartherzig seien, als die Juden. Diese sind immer vergeblich gewarnt worden, ungeachtet sie von den Zeiten Moses an so viele Wohlthaten genossen, ungeachtet sie Gott durch Offenbarung, Wunder und Propheten kennen gelernt haben. Die Heiden hingegen bekehrten sich sogleich auf die Predigt des Jonas, und darum wandte Gott ihnen seine Gnade zu. — Was die prophetische Tendenz unseres Buches betrifft: so enthält es eine bildliche Weissagung auf den Tod und die Auferstehung des Messias, so wie auf den Widerspruch und die Widersetzlichkeit, welche der Messias von Seiten der späteren Juden erfahren werde.

Weder auf die Prüfung der speciellen Angabe des Zeitzweckes, noch der typologischen Ansicht des Verfassers will ich mich jetzt einlassen [1]), sondern nur im Allgemei-

Jeremias, Ezechiel, Hoseas, Joel, Jonas, Haggai, Zacharias Maleachi von J. C. Blasche. Thl. 2. Leipz. 1782. S. 756 flgd.

1) Ich glaube mich dieser speciellen Untersuchung hier um so mehr überheben zu dürfen, da über die Richtigkeit oder Nichtrichtigkeit des von Blasche angegebenen Zeitzweckes eben so geurtheilt werden muss, als wenn wir unser Buch als eine moralische Erzählung betrachten. In beiden Fällen muss nämlich nicht blos die als Zweck des Buches aufgestellte Lehre aus dem Inhalte desselben abgeleitet werden können, sondern es muss sich nachweisen lassen, dass alle Theile des Buches, die nicht etwa blos zur Ausschmückung dienen, auf die Versinnlichung derselben hinarbeiten. Es wird sich daher nach dem, was bei der Ansicht unseres Buches, die es für eine moralische Erzählung hält, über den Zweck desselben gesagt werden wird, auch leicht darüber urtheilen lassen, ob wir die von Blasche aufgestellte Lehre als den eigentlichen Zweck des Buches betrachten dürfen oder nicht. Was seine typische Ansicht betrifft:

nen die Frage zu beantworten versuchen, ob wir berechtigt sind, unser Buch für eine Vision, gleichviel ob eine prophetische oder nicht [1]) zu halten.

Um also zuerst von einer Begriffsbestimmung auszugehen, aus deren Zusammenhaltung mit dem Inhalte unseres Buches es sich schon vorläufig ergeben wird, ob wir jene auf dieses übertragen dürfen: so ist die Vision eine unmittelbare Anschauung oder ein solcher Zustand des Dichters, in welchem die Gegenstände selbst, die er darstellen will, oder die Symbole derselben ihm mit einer solchen Lebhaftigkeit vorschweben, als wenn er sie mit seinen eigenen Augen wirklich erblickte, mag dies nun im wachenden oder schlafenden Zustande gewesen sein. Uebrigens werden in den Visionen nicht nur Begebenheiten, vergangene, gegenwärtige und zukünftige, sondern auch Ideen und Lehren, Ermahnungen, Vorschriften und Befehle Gottes dargestellt. Die ersteren geben historische, die letzteren allegorische Gesichte; die ersteren stellen die Dinge selbst dar, die letzteren lassen etwas aus der Körperwelt an die Stelle der Idee treten, das ihr ähnlich ist, oder doch, nach einem gewissen Gesichtspuncte betrachtet, ihr ähnlich heissen kann; jene sind mehr Copie der Natur, diese Geschöpfe der Dichtung und Einbildungskraft [2]). — Kann

so will ich hier nur auf das verweisen, was oben S. 10 bemerkt worden ist.

1) Vergl. über diese Materie: Jos. Gottfr. Eichhorn's Einleitung ins alte Testament. Leipz. 1753. Bd. 3. S. 405 flgd., und Carl Friedr. Stäudlin's Abhandlung über Form, Zweck und Charakter der prophetischen Visionen, in seinen neuen Beiträgen zur Erläuterung der biblischen Propheten. Götting. 1791. S. 243—340, wovon sich in J. G. Eichhorn's Bibliothek der biblischen Litteratur Bd. 4. S. 175 flgd. ein kurzer Auszug findet; der Prophetismus der Hebräer von Knobel. 1r Thl. Bresl. 1837. S. 155 flgde.

2) Zu dieser letzteren Klasse von Visionen müsste unser Buch

nun zufolge dieser Definition in unserem Buche eine Vision enthalten sein? Ich zweifle. Denn da Visionen etwas enthalten, was in der Ekstase vor den Augen des Entzückten vorüberschwebte, oder was doch der Dichter gesehen zu haben behauptet: so muss es auch wiederum in ein Gemälde, oder wenn die Vision der Zeit und dem Orte nach verschiedene Begebenheiten, also verschiedene kleinere Visionen in eine Hauptvision zusammenfasst, in eine Reihe von Gemälden gebracht werden können, die man dem Auge gleichsam zum zweiten Male vorübergehen lassen kann. Was das Auge des Dichters sah, das muss ja auch dem Auge eines Anderen darstellbar sein; wie hätte der Dichter es sonst sehen können? Bei einfachen, kurzen Visionen, die, wenn man so sagen darf, nur einen Act enthalten, hat die Entwerfung des Gemäldes auch eben keine Schwierigkeit; aber bei längeren, zumal wo sich die Scene mehrmals ändert, ist es oft nicht so leicht; indessen möglich muss es bleiben, weil es sonst auch nicht möglich gewesen wäre, dass dem Seher diese Bilder sichtbar geworden wären. Zu der letzteren Art von Visionen müsste offenbar unser Buch gehören, wenn es eine Vision wäre; aber hier steigt die Schwierigkeit, die Begebenheiten in einer Reihe von Bildern zusammenzufassen, so hoch, dass wir uns bald von der Unmöglichkeit eines solchen Unternehmens überzeugen müssen; und ist dies wirklich der Fall, dann kann ja offenbar auch keine Vision in unserem Buche erzählt sein. Ohne die, in Vergleich mit den übrigen Visionen des alten Testamentes doch gar zu häufige Ortsveränderung zu berühren: so denke man sich z. B. nur Jonas im untern Schiffsraum, oder noch lieber mitten im Bauche des grossen

nach Blasche's Ansicht gehören; denn nach ihm soll ja in denselben eine Idee, eine moralische Lehre sinnlich dargestellt werden.

Fisches; wo bleibt Jonas im Gemälde? — Ferner die Einkleidung der übrigen Visionen des alten Testamentes ist so, dass man nicht lange zweifelhaft sein kann, ob das, was man liest, eine Vision sei oder nicht. „Ich sahe bei Nacht, ich sehe, ich erblickte, der Herr zeigte mir ein Gesichte" und ähnliche Formeln, die noch dazu der Regel nach gleich an die Spitze einer jeden Vision gestellt werden, geben immer deutlich zu erkennen, dass eine Vision erzählt sei. Dergleichen Andeutungen finden wir in unserem Buche nirgends. Muss dieser Umstand uns nicht schon von vorne her, selbst ehe wir den Inhalt unseres Buches geprüft haben, die Ansicht verdächtig machen, die eine Vision in demselben erblickt? — Und lesen wir nun das Buch selbst, stossen wir da auf irgend eine Spur, welche jene Ansicht begünstigte? Der Verfasser, mag dieser nun Jonas selbst oder ein anderer Israelite gewesen sein, erzählt nirgends so, als ob es ihm darum zu thun wäre, ein blosses Gesicht darzustellen; das ganze Buch ist in einem ganz einfachen historischen Stil abgefasst. Der Verfasser fängt sogleich mit einer reinhistorischen Formel sein Buch an: „Es erging der Befehl Jehova's an Jonas, den Sohn des Amitthai," und erzählt uns dann die Geschichte der Missionsreise des Propheten von seiner Flucht an, durch die er sich dem Auftrage Jehova's zu entziehen sucht, bis zu der wirklichen Ausführung desselben. Welches Recht haben wir denn nun, diese einfache historische Erzählung als eine blosse Vision zu betrachten? — Ferner war es auch Sitte der hebräischen Propheten, jedes Mal die Deutung des Gesichtes selbst hinzuzufügen, wenn es anders nicht so deutlich und einfach war, dass es keiner Erklärung bedurfte; und zwar geben sie uns bald die Enthüllung der sämmtlichen Bilder in dem Gemälde nach einander, bald nur der schwierigsten, und überlassen die übrigen

dem Leser zur Lösung. Hätten wir also nicht auch von dem Verfasser des Buches Jonas, das doch, aus diesem Gesichtspunkte betrachtet, nicht ohne Schwierigkeiten ist, mit Recht erwarten dürfen, dass er die Enthüllung der sämmtlichen oder der Hauptzüge in seiner Vision hinzugefügt hätte', um dem Leser das Verständniss zu erleichtern? — Endlich möchte man wol kaum eine Vision von dem Umfange, als die hier erzählte haben würde, bei den Propheten finden; und dennoch fordert nicht nur diese Vergleichung, sondern auch die Sache an und für sich selbst eine grössere Kürze. Denn es hat an sich keine Wahrscheinlichkeit, dass der menschliche Geist sich so lange von Bildern herumziehen lassen sollte. Ein solcher exaltirter Zustand, sei es nun im Wachen oder im Schlafen, pflegt nicht lange anzuhalten; folglich darf der Dichter, auch wenn er nicht selbst im Zustande der Exaltation sein erzähltes Gesicht sah, wenn es nur eine dichterische Einkleidung einer Lehre oder Begebenheit in das Gewand der Vision wäre, einen solchen Zustand nicht über die Gebühr ausdehnen, ohne ins Unwahrscheinliche und Unnatürliche zu fallen. — Ueberhaupt, das füge ich nur noch hinzu, wenn unser Buch eine Vision des Propheten Jonas enthielte, und der er sich selbst handelnd erblickte (und das müsste man wol beinahe annehmen, wenn diese Ansicht die richtige wäre, wenigstens denkt sich ohne Zweifel Blasche die Sache so): so steht es mit den frühesten Versuchen der Art, wie sie sich z. B. bei Amos finden, in einem sonderbaren Contrast. Hier sind die Visionen kurz, simpel, einfach, und erst bei den späteren Propheten werden sie länger, zusammengesetzter und kunstreicher. Unser Buch nun müsste der erste uns bekannte Versuch in dieser Dichtungsart bei den Hebräern sein, und zugleich der zusammengesetzteste und längste von allen. Wie unwahr-

scheinlich! Bei diesen Schwierigkeiten möchte also wol auch dieser Erklärungsversuch sich nicht vielen Beifall versprechen können.

Aber vor allen scheint auf den ersten Blick die Ansicht, welche jetzt folgt, zu gefallen; nicht so sehr, weil sich die grössten Ausleger neuerer Zeit für sie erklärt haben, als darum, weil sie wirklich die bei der Lesung des Buches zunächst aufstossenden Schwierigkeiten glücklich hebt; ich meine

III. die Ansicht, nach der man in unserem Buche eine moralische Dichtung zu finden glaubt. Doch hier theilen sich die Ausleger wieder in verschiedene Unterklassen ab. Entweder hält man nämlich unser Buch für ein aus zwei an ein historisches Gedicht angereiheten, moralischen Erzählungen zusammengesetztes Werk, oder betrachtet das Ganze als eine zusammenhängende moralische Dichtung. Uebersieht man die, welche sich zu der letzteren Ansicht bekennen: so lässt sich unter diesen noch ein Unterschied bemerken; einige nämlich halten das Ganze für eine reine Dichtung, und diese glauben entweder es sei in unserem Buche wenig oder gar nichts Historisches enthalten, oder der Verfasser habe zwar Einiges aus der Volkssage aufgenommen, aber nur zum Behuf der Ausschmückung seiner Erzählung; Andere dagegen nehmen an, dass eine wirkliche, mythisch weiter ausgebildete Geschichte die eigentliche Grundlage unseres Buches ausmache. Jene erblicken, denn so sei es mir erlaubt die Ausdrücke Fabel und Apolog zu unterscheiden, in demselben eine Fabel, diese einen Apolog. Von dieser letztern Ansicht wird dann deutlicher gesprochen werden können, wenn zuvor von den Auslegern die Rede gewesen sein wird, die unser Buch für einen Mythos halten; diese legen wir also

bis dahin bei Seite, und bleiben vorläufig bei der Fabelansicht von unserem Buche stehen.

1) Einige halten also unser Buch, wie gesagt, für eine zusammenhängende moralische Dichtung, und zwar für eine Fabel. Bevor wir aber tiefer eindringen, noch eine Theilung des Begriffes Fabel. Man macht nämlich einen Unterschied zwischen einer einfachen Fabel (Fabel im engeren Sinne des Wortes) und einer symbolischen Fabel. Der einzigste Unterschied zwischen einer einfachen und einer solchen symbolischen Fabel besteht nach der eigenen Erklärung des Urhebers der letzteren Ansicht von unserem Buche [1]) darin, dass dort Handlungen anderer Wesen erzählt werden, hier der Erzählende selbst zugleich als die handelnde Person erscheint, oder eine (erdichtete) Geschichte von sich selbst mittheilt. Diese symbolische Dichtung ist also im Grunde eine Fabel im weiteren Sinne. An diese beiden Ansichten schliesst eine dritte sich leicht und natürlich an, die zwar auch in unserem Buche eine moralische Dichtung erblickt, aber dennoch sich wesentlich von der reinen Fabelansicht von unserem Buche unterscheidet. Sie findet nämlich nicht blos, wie die Fabel, eine sinnliche Darstellung einer für die Zeitgenossen des Verfassers wichtigen Wahrheit in demselben; sondern glaubt auch, dass durch die in der Erzählung auftretenden Personen die Zeitgenossen des Verfassers selbst bildlich dargestellt seien.

a) Betrachtet man nun unser Buch als eine Fabel im engeren Sinne: so fragen wir, welches ist in diesem Falle der Zweck desselben? oder welches ist die mo-

1) Vgl. Carl Friedr. Stäudlin in seiner Abhandlung: Ueber die symbolischen Handlungen der Propheten, in seinen neuen Beiträgen zur Erläuterung der biblischen Propheten. Göttingen 1791. S. 130.

ralische Wahrheit, die der Verfasser durch dieses einzelne Factum darzustellen und zu empfehlen suchte? Darüber giebt es unter den Vertheidigern dieser Ansicht wiederum sehr verschiedene Meinungen. Ich will einige der merkwürdigsten namentlich anführen.

α) Semler [1]) war, so viel ich weiss, der Erste, der zu dieser neuen Ansicht von unserem Buche die Bahn brach, welche (wenngleich man in der Angabe der dargestellten Wahrheit vielfach von ihm abwich) unter seinen *Zeit*genossen so wol, als noch zu unserer Zeit so vielen Beifall gefunden hat; denn bei weitem die meisten neueren Ausleger erklärten nach dem Beispiele Semler's unser Buch für eine Fabel. Zweck und Inhalt desselben sind nach ihm deutlich diese: „dass Gott auch anderen Völkern Hülfsmittel zu einer bessern und heilsamen Erkenntniss verschaffe, nicht blos für die Juden sorge [2]).“

Ohne im Voraus zu untersuchen, ob wir überhaupt berechtigt sind, unser Buch für eine Fabel zu halten, will ich diese Ansicht, so wie die nachfolgenden einer speciellen Prüfung unterwerfen, und dann zum Schlusse auf jene allgemeine Frage wieder zurückkommen.

Dass aber dieser von Semler aufgestellte Satz, auch wenn wir vorläufig unser Buch als eine Fabel im engeren Sinne betrachten, nicht die Wahrheit sein könne, um deren Darstellung es dem Verfasser zu thun war, das fühlt man sogleich. Denn zuerst ist in dem ganzen Buche überhaupt

1) Jo. Sal. Semleri apparatus ad liberalem veteris testamenti interpretationem. Halae Magdb. 1773. lib. I. cp. 5. p. 269 sq.

2) Seine eigenen Worte sind S. 270: „Argumentum ipsum libelli est satis ingenuum: deum etiam aliis gentibus prospicere adjumenta melioris et salubris cognitionis, non tantum Judaeos curare.“

gar nicht von einer besseren Belehrung der Niniviten die Rede, sondern nur von einer Ankündigung göttlicher Strafen wegen der in Ninive herrschenden Laster, und einer stillschweigenden Versicherung, dass ihnen im Falle der Besserung die Strafe erlassen werden solle. Könnte man aber vielleicht auch, wenngleich nur sehr uneigentlich, dies auf den angegebenen Hauptsatz beziehen: so würde doch noch immer über die Hälfte des Buches müssig da stehen, und auf diesen Hauptsatz gar keine Beziehung haben. Was soll zum Beispiel zu diesem Zwecke das Fliehen des Propheten vor Jehova, sein dreitägiger Aufenthalt in dem Bauche eines Seeungeheuers? Man möchte denn etwa darin den Eifer Jehova's geschildert finden, mit welchem er selbst die Hindernisse aus dem Wege räumt, die sich seiner Absicht, die Juden mit einer besseren Erkenntniss zu versehen, entgegenstellen; aber auch dieser vielleicht mögliche Ausweg scheint doch etwas zu gekünstelt zu sein. Was soll das Dankgebet des Propheten für seine Rettung aus der Gefahr, und die Dichtung von dem Wunderbaume? — Ferner, in welchem Verhältnisse würde des Propheten Jonas Predigt zu der übrigen Erzählung stehen? Auf sie käme es uns, wenn der Zweck der Fabel von Semler richtig angegeben wäre, vorzüglich an; sie hätte daher auch vor allen Dingen hervorgehoben und genauer aus einander gesetzt werden müssen, um zu zeigen, in wie fern die Niniviten durch diese eine bessere Erkenntniss hätten erlangen können. Dagegen ist die Frage, wie der Prophet nach Ninive kam, und was ihm unterweges begegnete, für den angegebenen Zweck unseres Buches eine blosse Nebenfrage, über die der Dichter hätte hinwegeilen müssen, um zum Zwecke selbst zu kommen. Diese aber füllt über die Hälfte des Buches, die Predigt im Gegentheil nur eine Zeile; und kaum hat der Verfasser

die Predigt des Jonas kurz erwähnt: so verliert er sich schon wieder in eine Betrachtung, die mit dem aufgestellten Hauptsatze nicht genau zusammenhängt. Es würde also dem Buche, wenn man es aus dem Gesichtspunkte Semler's betrachten wollte, ganz und gar an einem gehörigen Verhältnisse der einzelnen Theile unter einander fehlen. — Auf den Schluss unseres Buches, obgleich er sich mit einem so kraftvollen Ausspruche Jehova's in Ansehung seiner Güte endigt, nach der er zum Verzeihen und Verschonen geneigt ist, hat Semler bei Aufstellung *seiner* Ansicht gar keine Rücksicht genommen; und doch verdient bei der Feststellung des Zweckes einer moralischen Dichtung gerade der Schluss derselben eine besondere Beobachtung [1]). — Endlich ist der Contrast, in welchen der Prophet Jonas mit den ihm gegenüberstehenden Heiden von dem Verfasser gesetzt worden ist, von Semler ganz übersehen [2]). — Aus diesen Gründen kann der von Semler aufgestellte Satz schwerlich der Hauptsatz sein, um dessen Ausführung es dem Verfasser zu thun war.

β) Herder [3]) bestimmt die in unserem Buche dargestellte Lehre so: „Es ist die lebendige Darstellung eines Propheten in den mancherlei Fehlern, die das Prophetenamt hatte und haben konnte.“ Diese Ansicht ist offenbar einseitig, denn sie bezieht sich blos auf den Propheten, und nimmt auf die gegenüberstehenden Heiden gar keine Rücksicht. Herder

1) Vgl. das, was unten bei der Darlegung unserer eigenen Ansicht von dem Buche Jonas hierüber gesagt werden wird.

2) Vgl. die Prüfung der Herderschen Hypothese.

3) Joh. Gottfr. Herder's Briefe das Studium der Theologie betreffend, 2te Aufl. Weimar 1786. S. 136 flgd., und in seinen sämmtlichen Werken. Zur Religion und Theologie. 13r Bd. Stuttg. und Tübing. 1829. S. 114 flgd.

hebt in seiner Entwickelung des Inhaltes unseres Buches daher auch das vorzugsweise aus, was den Propheten betrifft. Dieser verfiel in ein doppeltes Extrem. Ihm wird aufgetragen in einer fernen, grossen Stadt schnelles Unglück zu predigen; wer thut das gern? Jonas sträubte sich dagegen, wie sich mehrere Propheten beim Auftrage schwerer Pflichten sträubten. Was soll ich dort? denkt er. Wird man mich nicht mit Spott und Verachtung strafen? oder wenn man mir glaubt, mich als einen Unglückspropheten zur Stadt hinauswerfen und würgen? Er mied also das heilige Land, und floh zur See davon. Dass das Fliehen zur See in damaligen Zeiten die kühnste Flucht, dass die freiwillige Verbannung eines Israeliten aus dem Lande Jehova's die entschlossenste Aufopferung war, ist für sich selbst klar; die Thorheit des dargestellten Beispiels geht also auf offenem Wege weiter; Feigheit den Willen Jehova's zu thun, wird zur verwegensten und albernsten Flucht. Aber bald lernt er einsehen, wie wenig man Gott entfliehen könne, wie Alles, auch im Grunde des Meeres ihm zu Gebote stehe, wie er aber auch den tiefsten Seufzer im Bauche des Fisches vernehme. Nun entschliesst er sich nach Ninive zu gehen. Er tritt auf, man hört ihn, man ändert sich. Es kehrt sich das Blatt, die angedrohten Gerichte treffen nicht ein, und siehe! er ist wieder ein Mensch, glaubt, der Wahrheit seiner Verkündigung entgehe damit etwas, ist unwillig, zürnt, wünschet sich den Tod. Und nun kommt die schöne Enthüllung des Stücks durch den Kürbis, die so lehrreich, Gottes so anständig, für den schwachen elenden Propheten so beschämend ist [1]).

1) Der kurze Aufsatz „Propheten Jonas" im Magazin for Religionslaerere, udgivet af Lor. Nik. Fallesen. Bd. 2. Kjöbenh. 1792.

Es ist wahr, dies sind allerdings die hervorstechendsten Züge des Jonas, und diese müssen auch billiger Weise in der Entwickelung des Zweckes unseres Buches vorzüglich berücksichtigt werden; aber daraus folgt noch nicht, dass sie das Einzigste sind, worauf man dabei zu sehen hat. Es kommen in der Erzählung auch zwei heidnische Partheien vor, die Reisegesellschaft des Jonas auf dem Schiffe und die Niniviten. Beide sind dem hebräischen Propheten gegenübergestellt, und ihre Charakterzüge nicht minder hervorstechend gezeichnet, als die des Propheten; und was ihrer Schilderung in unserer moralischen Dichtung, in unserer Fabel, ein noch grösseres Gewicht geben muss, sie werden ganz anders in unserem Buche gezeichnet, als die Heiden sonst von den Juden dargestellt zu werden pflegen. Beide werden nämlich mit den schönsten Farben gemalt, da doch die Juden sonst nicht anders, als mit einer gewissen Verachtung auf die Heiden hinabsahen, verächtlich von ihnen dachten und sprachen. Warum hätte der Verfasser so hervorstechend etwas herausheben sollen, welches so stark mit der Vorstellungsart der Hebräer contrastirte, wenn der Prophet einzig der Held der Fabel sein sollte? Die Reisegesellschaft des Propheten auf dem Schiffe fleht im Sturme zu ihren Göttern; sie thun alles Mögliche das Schiff wieder ans Ufer zurückzubringen, um den Jonas, obgleich sie ihn durch das Loos als den Schuldigen kennen gelernt hatten, ans Land auszusetzen, und erst als sie dies aller ihrer Anstrengung ungeachtet nicht vermögen, erst da werfen sie ihn, um dessen willen der Sturm wüthete, der ihnen allen den Tod zuzuziehen drohte, über Bord, um das ganze übrige unschuldige Schiffsvolk

S. 509 — 513 enthält fast nur eine freie Uebersetzung dessen, was Herder über diesen Propheten gesagt hat, mit einigen Erweiterungen und genaueren Bestimmungen.

zu retten. Der Sturm legt sich, und obgleich jetzt ausser aller Gefahr, bringen sie doch dem Jehova aus Dankbarkeit für ihre Rettung ein Opfer dar. Eben so hüllen sich die Niniviten, was kein Mensch hätte erwarten können, sogleich in Trauerkleider, sobald der Prophet auftritt und ihnen den Untergang ihrer Stadt droht. Beiden heidnischen Partheien steht durchweg der hebräische Prophet zur Seite, der wiederum, ganz der Denkart der Hebräer zuwider, in einem ungünstigen Lichte erscheint. Jede Lehre also, die nicht auf beide, Jonas und die Heiden, zugleich Rücksicht nimmt, ist entweder unrichtig aus der Dichtung gezogen, oder man muss den Dichter anklagen, dass er hervorstechend gezeichnet habe, was er so nicht hätte zeichnen sollen, und dass er dadurch die sichere Auffindung seines Thema in Gefahr gesetzt habe. Das Letztere hiesse offenbar aber in gratiam hypotheseos etwas annehmen, wozu man keinen Grund hat [1]. Daher stehen auch nach dieser Ansicht unseres Buches das edle Betragen der Schiffsgesellschaft, und die umständliche Erzählung, wie sich die Niniviten vom Könige bis zum Sclaven, vom Menschen bis zum Vieh in Trauer hüllen und fasten, ohne alle genauere Beziehung auf den angegebenen Hauptsatz. — Wozu ferner das zweite Kapitel? War dies etwa nöthig, um den Propheten gleichsam zum zweiten Extrem hinüberzuführen? oder dem Leser, der hier etwa glauben möchte, Jonas habe sich gebessert, es recht fühlbar zu machen, wie sehr der Prophet fehle, indem er sich zu dem zweiten Extreme hinneigt? Einen dritten Zweck wüsste ich wenigstens von dem Gebete des Jonas bei dieser Ansicht nicht anzugeben;

1) Darauf hat schon J. G. Eichhorn aufmerksam gemacht in seiner allgem. Bibliothek der bibl. Litteratur, Bd. 6. Leipz. 1794. S. 481.

und dennoch möchten wol die wenigsten Leser einen von diesen beiden Gründen gelten lassen. — Warum endlich schliesst der Verfasser, wenn er keinen anderen Zweck hatte, als den angegebenen, mit einem Ausspruche Gottes in Beziehung auf seine Güte, Erbarmung und Verzeihung? Warum ist die ganze Dichtung von dem Wunderbaume mit diesem Ausspruche Gottes so innig verwebt, dass sie nur eine Vorbereitung auf diesen zu sein scheint?

Wegen ihrer Aehnlichkeit mit Herder's Ansicht mag hier sogleich die von Köster aufgestellte [1]) erwähnt werden. „Das Buch Jonas," sagt er, „soll die Zweifel beschwichtigen, welche nach dem Exil über die Nichterfüllung der prophetischen Drohungen gegen die Feinde aufkamen, und zeigt zu dem Ende, dass die Drohungen auch der beglaubigtsten Propheten nur Besserung zum Zweck haben; daher sie, wenn diese eintritt, selbst an den verrufensten Heiden nicht erfüllt werden. Es wird also die aus der historischen Tradition nur wenig bekannte Person des Propheten Jonas benutzt, um eine didactische Erzählung, eine Aggadah, gleich der vom Elia und Elisa daranzuknüpfen. Das Buch ist seiner Haupttendenz nach ein Propheten-Spiegel. Und eben dieses Inhaltes wegen muss es geschrieben sein zu einer Zeit, wo das Prophetenthum noch nicht ganz erloschen war. Jonas durch ein so grosses Wunder beglaubigt zeigt uns sowol in seinem Ungehorsam, als in seinen Klagen das Bild eines Propheten, wie er nicht sein sollte; die Niniviten aber machen jene wahre Bekehrung anschaulich (vgl. Matth. 12, 41), durch welche die göttlichen

1) Die Propheten von Fr. Bernh. Köster, 1838. S. 118. Vgl. dagegen Jäger über den sittlich-religiösen Endzweck des Buchs Jonah S. 155.

Drohungen aufgehoben werden, und hierin liegt eine indirecte, aber um so treffendere Bekämpfung des jüdischen Particularismus."

Offenbar genug wiederholt sich gegen Köster einem grossen Theile nach das gegen Herder Angeführte. Namentlich findet auch hier der Contrast zwischen dem Jonas und den zwei heidnischen Partheien nicht die gehörige Beachtung, so wie sich kaum begreifen lässt, wozu das ganze zweite Kapitel dienen soll. — Enthält das Buch wirklich, wie Köster annimmt, einen Propheten-Spiegel, so muss es freilich geschrieben sein, ehe das Prophetenthum erlosch. Aber wird angenommen, das Buch zeige zu dem Ende, dass die Drohungen auch der beglaubigtsten Propheten nur Besserung zum Zweck haben; daher sie, wenn diese eintritt, selbst an den verrufensten Heiden nicht erfüllt werden: so setzt dies ja, wie Jäger treffend bemerkt, voraus, einmal dass jene Drohungen den Feinden bekannt gemacht, und andrerseits dass der Besserungszweck wenigstens theilweise erreicht worden sei; denn sonst wäre die Nichterfüllung der prophetischen Drohungen ex hypothesi nicht gerechtfertigt gewesen. Aber wo haben wir ein Beispiel (ausser in unserem Buche, über dessen historischen Gehalt aber ja noch gestritten wird), dass eine prophetische Drohung gegen die Feinde Israels ihnen bekannt gemacht worden sei, und zwar zum Behuf ihrer Besserung und mit dem Erfolg ihrer Besserung? Gründet sich nicht vielmehr die unmuthsvolle Klage, die wir nach dem Exil vernehmen, darauf, dass diese, obgleich fortdauernd glücklich, doch als weder gebessert noch der Besserung fähig gedacht werden?

γ) Niemeyer sagt [1]): „Der Gedanke muss (als Zweck

1) Charakteristik der Bibel von Aug. Herm. Niemeyer. Thl. 5. Halle 1782. S. 394 flgd.

unseres Buches) einem jeden Leser in die Augen fallen: wie viel anders denkt, beschliesst, wünscht, handelt der Mensch, wie anders Gott!“ Mag auch, so erklärt Niemeyer sich genauer, der Plan und Zweck des Buches zunächst auf die Propheten und das Prophetenamt berechnet sein, so doch dies gewiss nicht allein. Zwar musste mancher Prophet in dem Charakter des Jonas sich erinnert, getroffen, gewarnt, und zugleich doch auch wieder gehoben und gestärkt fühlen. Wie viele von denen, die sich in den Prophetenschulen zu Lehrern der Nation bildeten, mochten muthlos fliehen, wenn sie auftreten und Besserung predigen sollten! Einige gestehen auch selbst diese Furchtsamkeit von sich. Oder wenn sie wirklich auftraten, wie leicht konnten sie bei dem Anblick der Fehler und Verbrechen der Nation den Geist der herzlichen Menschenliebe verlieren, die bei ihren Drohungen lieber Unrecht behält, als Recht. Konnten sie milder und nachdrücklicher gegen diese Fehler gewarnt werden, als es durch unser Buch geschieht? — Dass es jedoch dem Verfasser nicht allein um diese Lehre für die Propheten zu thun war, das sieht man deutlich, wenn man darauf achtet, wie der Verfasser die Weise, wie der Prophet — und wir müssen sagen in vielen Fällen der Mensch — und die Weise, wie Gott immer handelt, einander entgegensetzet. Dieser wechselseitige Gegensatz spricht deutlicher, als alles Raisonnement dafür, dass es dem Verfasser um einen allgemeineren Satz, um den Satz, den wir an die Spitze gestellt haben, zu thun war. — Jonas erhält den ehrenvollsten Auftrag, ein Werkzeug zum Besten einer der grössten Städte der damaligen Zeit zu sein, und — er lehnt ihn ab. Durch ein unmittelbares Unglück, worein er sich durch seinen Ungehorsam stürzt, erinnert ihn Gott an das, was er gethan hat; Jonas selbst muss den Untergang

für verdiente Strafe seines Ungehorsams halten. Gott führt ihn an den Rand des Verderbens — und rettet ihn durch seine Allmacht. Jonas baut sich eine Hütte, um ruhig das auf seine Predigt folgende Elend anzusehen; und Gott sieht gnädig auf die Reue der Niniviten und schont. Ueber diese Schonung erbittert, wünscht Jonas sich den Tod; Gott aber lässt zu seiner Freude einen beschattenden Baum aufwachsen und wieder verdorren, um ihn zu belehren. Jonas wünscht sich der Hitze wegen, der er nur ausweichen durfte, wieder den Tod; und Gott lässt sich herab ihn zu fragen: ist es auch recht, dass du zürnst? Jonas beharrt in seinem Zorne; und Gott zeigt sich ganz als Vater, der sich aller seiner Geschöpfe erbarmt, und bessert den Tadler durch einen Blick in die Unendlichkeit seiner Gnade.

Diese Ansicht treffen offenbar dieselben Einwürfe, die schon gegen die Herdersche Hypothese erhoben worden sind; daher mag es hier genug sein, auf diese zu verweisen. Das Gebet des Propheten Jonas steht ganz müssig da; die Heiden sind auf eine Weise geschildert, die kaum mit dem angegebenen Zwecke vereinbar ist. Was namentlich die Schilderung der Schiffsgesellschaft des Propheten betrifft, so genügt es schwerlich zur Entschuldigung des Verfassers mit Niemeyer zu sagen: Wer sieht in diesen Zügen nicht den durchaus menschlichen Schriftsteller, der so leicht seine Gefühle bei Anderen voraussetzt, der selbst so wenig kalt gegen das Gute bei Menschen ist, die nicht Israeliten sind? Ja hätten wir eine wirkliche Geschichte vor uns, wäre das edle Betragen der Schiffsgesellschaft etwas Factisches; dann wollte ich diesen Grund allenfalls gelten lassen; aber es ist ja eine Dichtung des Verfassers selbst. Warum verweilt er denn so lange bei der Schilderung dieses Betragens? Warum giebt er uns

mit einer gewissen Sorgfalt die einzelnen Züge desselben an? Sie beten zu ihren Göttern, sie suchen den Propheten noch zu retten, nachdem das Loos ihn als die Ursache ihrer Noth bezeichnet und er selbst seine Schuld bekannt hat; erst als alle ihre Bemühungen vergeblich sind, greifen sie zu dem Mittel ihrer Rettung, das Jonas ihnen selbst als das einzigste vorgeschlagen hat; und als der Sturm sich legte und das Meer ruhig wurde, brachten sie dem Jehova ein Opfer, und thaten Gelübde für die Zukunft. Nicht viel besser können wir über die Schilderung der zweiten heidnischen Parthei, der Niniviten, urtheilen. Zwar lässt sich nach Niemeyer's Ansicht wol begreifen, warum die Niniviten als solche dargestellt werden mussten, die durch ihre Besserung die Erbarmung Jehova's verdienten; aber bei dem Allem ist diese Besserung selbst ein blosser Nebenumstand, wenn der Verfasser nur die Absicht hatte, an dem Betragen des Jonas und des Jehova zu zeigen, wie ganz anders Gott handle, wie ganz anders der Mensch, ein Nebenumstand, der nicht zu stark hervorgehoben werden durfte, wenn der Leser nicht von dem eigentlichen Zwecke der Fabel abgelenkt werden sollte. Es genügte kurzweg zu sagen: die Niniviten glaubten der Predigt des Jonas und thaten Busse; warum verliert sich denn der Verfasser hier so sehr ins Einzelne, und schildert die Busse mit so starken Farben? Wem muss es nicht auffallen, dass der Verfasser gerade dann seinen Zweck aus den Augen verliert, wenn er von Heiden spricht? Wie viel mehr aber musste diese günstige Schilderung der Heiden seinen ersten Lesern, seinen Zeitgenossen, auffallen, da sie gewohnt waren ganz anders über diese zu urtheilen? Unmöglich können wir demnach annehmen, dass der von Niemeyer aufgestellte Satz der Hauptsatz unseres Buches sei, ohne zugleich den Verfasser anzuklagen, er habe

etwas zu stark hervorgehoben und zu weitläuftig ausgeführt, was er entweder gar nicht oder doch nur kurz hätte berühren dürfen. — Ueberhaupt ist dieser Satz doch wol auch für eine Fabel zu allgemein, und nichtssagend, als dass er nicht auch schon dadurch etwas gegen sich haben sollte. Die Fabel will immer einen zwar allgemeinen, aber doch gehörig bestimmten moralischen Satz darstellen, sei es nun, dass sie ihn empfehlen, oder auch blos beschreiben will, wie es in der Wirklichkeit zu gehen pflegt.

δ) Hezel sagt [1]): „Ich halte für den Hauptzweck den Satz: dass es zwar äusserst unangenehm und gefährlich sei, das Amt eines Propheten zu übernehmen, dass aber gleichwol derjenige, dem es Gott auftrage, verpflichtet sei, es willig zu übernehmen, wenn er auch dem allerrohesten Volk sollte predigen müssen; unter anderen auch aus der Ursache, weil Gott durch seine Propheten bei den rohesten Völkern so viel Gutes ausrichten könne, das mit den Unannehmlichkeiten des Prophetenamtes in gar keinem Vergleich stehe.“ Nicht besser, als es von dem Verfasser geschehen ist, meint Hezel, konnte dieser Satz bearbeitet werden. Es musste ein Prophet Befehl erhalten, den äusserst verderbten Einwohnern der grossen heidnischen Stadt Ninive Busse zu predigen. Dieser Prophet muss sich bei dem erhaltenen göttlichen Auftrage

1) Die Bibel des alten und neuen Testamentes mit vollständig erklärenden Anmerkungen von Wilh. Friedr. Hezel. Thl. 7. 2te Aufl. Lemgo 1793. S. 153 flgd. Ganz ähnlich erklärt sich Maurer (Commentarius in prophetas minores. Lips. 1840. „Nefas prophetae esse misso ad barbaros populos, explendo muneri divinitus mandato se subtrahere propterea, quod deus minas vel in barbaros populos pronuntiatas, si moniti vitam emendarint, revocet.“

sträuben, und zur See seinem Vaterlande, und somit nach den Begriffen seines Volkes gleichsam dem Schutz- und Rachegott seiner Nation entfliehen, um wegen seines Ungehorsams keine Strafe befürchten zu müssen. Auf dieser Flucht muss ein schrecklicher Sturm entstehen, den das Schiffsvolk für eine Wirkung der gegen ein Mitglied in ihrer Mitte erzürnten Gottheit hält; es muss sich entschliessen, wenn es den Schuldigen durchs heilige Loos entdeckt haben würde, ihn über Bord zu werfen, und so die Gottheit zu versöhnen. Man loset, das Loos trifft den Jonas. Jonas musste also endlich, da des Meeres Wuth nicht nachlassen wollte, über Bord geworfen werden. Nun legte sich der Sturm zum Beweis, dass Jehova auch auf dem Meere gebiete, und auch hier seinen Rebellen finden könne. Jonas durfte, wenn dem Kunstwerk nicht die Vollendung fehlen sollte, nicht ertrinken; ein grosses Meerungeheuer musste ihn lebendig verschlingen, und nach drei Tagen wieder ans Land ausspeien. Wegen der wunderbaren Rettung seines Lebens war es billig, dem Propheten eine Hymne in den Mund zu legen. Jetzt endlich muss der Prophet dem Befehle Gottes gemäss nach Ninive gehen; seine Predigt muss gegen seine Erwartung einen solchen Eindruck machen, dass die ganze Stadt vom Könige an in Sack und Asche Busse thut, ohne dass der Prophet dies beobachtet; vielmehr muss er sich in eine Laube ausserhalb der Stadt hinsetzen, die ihm ein Kürbis bilden half, um den Untergang der seiner Meinung nach ungebesserten Stadt mit anzusehen. Aber er harrt vergeblich; die Stadt bleibt verschont, und er fühlt seine Prophetenehre gekränkt, und noch unwilliger macht ihn das Verwelken seiner Laube. Nun muss Gott kommen, und ihm die grosse Wirkung seiner Busspredigt eröffnen, und ihm zeigen, wie billig es sei, dass er sich der Stadt

jammern lasse. So sei also offenbar das ganze Buch nichts Anderes, als die Ausführung des angegebenen Hauptsatzes.

Nach meinem Gefühle ist diese Ansicht noch einseitiger, als jede der vorhergehenden. Der Verfasser scheint dies auch zum Theil gefühlt zu haben; denn S. 155 fährt er fort: „aber dieser Satz ist es nicht allein, den der Verfasser dieser lehrenden Fabel einprägen wollte. Er hatte, wie mich dünkt, noch sehr viele gleich wichtige Nebenzwecke;“ und nun stellt er sieben solcher Nebenzwecke blos unter einem „zum Beispiel“ auf, unter das man also, falls es beliebt, noch sieben andere solcher Zwecke hinzufügen kann. Eine Fabel aber, die so vielerlei lehren will, lehrt im Grunde wol gar nichts; denn statt dass alle Theile sich genau auf den einen Hauptsatz beziehen müssten, um diesen recht anschaulich darzustellen, wird durch die vielen gleich wichtigen Nebenzwecke das Auge des Lesers in jeder Minute von dem Hauptzwecke abgezogen, und das deutliche Bewusstsein aller geht verloren, noch ehe man das Ende der Fabel erreicht hat. — Doch wenn wir auch alle jene sieben moralischen Lehrsätze, welche der Verfasser unseres Buches nach Hezel's Meinung zugleich darstellen wollte, ganz wegschneiden, und den von ihm angegebenen Hauptsatz als die Wahrheit betrachten wollen, um deren Darstellung es dem Verfasser allein zu thun gewesen sei: so sind doch der Schwierigkeiten bei dieser Ansicht noch immer genug übrig. Auch hier ist auf den Contrast zwischen Jonas und den beiden heidnischen Partheien nicht die gebührende Rücksicht genommen; denn lässt sich auch recht wol begreifen, warum nach dieser Ansicht die Predigt des Jonas einen solchen Eindruck machen, warum die Niniviten sich bessern und verschont bleiben mussten: so lässt sich doch kein Grund dafür angeben, warum die Schiffsgesellschaft

des Propheten so sehr hervorgehoben, und so günstig dargestellt wird. Der Schluss des Buches ist mit dem aus der Fabel gezogenen Lehrsatze von Hezel mehr in Verbindung gesetzt, als dass er ihn daraus abgeleitet hätte. Die Flucht des Propheten, und die ganze Geschichte von seiner Verschlingung durch ein Seeungeheuer bis zu seinem Ausgespieenwerden, tragen diese irgend etwas dazu bei, zu zeigen, dass Niemand sich dem Auftrage Jehova's als Prophet aufzutreten entziehen dürfe, weil er durch Ausführung desselben so viel Gutes ausrichten könne? Höchstens könnte dieser ganze Abschnitt Jemanden davor warnen, sich einem solchen Auftrage zu entziehen; weil ein solcher Versuch doch vergeblich sein würde, da Gott durch seine Allmacht leicht den Ungehorsamen zum Gehorsam zwingen könne. — Ueberhaupt steht der Prophet nach der Erzählung unseres Buches, wenn auch vermöge seines egoistischen, ehrgeizigen Charakters etwas Verdruss, doch eben keine grosse Gefahr bei der Verwaltung seines Prophetenamtes aus; sondern erst da ward er bis an den Rand des Todes geführt, als er sich dem Auftrage Jehova's zur Uebernahme desselben durch die Flucht entziehen wollte. Hier lehrt es also, so zu sagen, der Augenschein, dass der von Hezel aufgestellte Satz unmöglich der Hauptsatz unserer Fabel sein könne.

ε) Unter allen Auslegern, welche unser Buch für eine Fabel erklärt haben, zeichnen sich vorzüglich Michaelis und Eichhorn aus, denen ein grosser Theil unserer neueren Exegeten ganz oder mit wenigen Abänderungen gefolgt ist. Beide Männer sind unabhängig von einander, fast zu gleicher Zeit auf die Hypothese gekommen [1]), die wir

1) Vgl. J. G. Eichhorn's Einleitung ins alte Testament. Thl 3. Leipz. 1783. S. 334 in der Anmerkung.

jetzt genauer kennen lernen wollen; und schon dies, dass Männer von so grossem Scharfsinn und so ausgezeichneter Gelehrsamkeit, ohne es zu wissen, einander wechselseitig in ihren Vorstellungen begegnen, spricht sehr zum Vortheil dieser Hypothese. Michaelis also drückt sich so über den Zweck unseres Buches aus [1]: „Der Sinn der Fabel fällt genug in die Augen: den thörichten Hass und die Missgunst des israelitischen Volkes gegen andere Völker des Erdbodens vorzustellen, der wirklich so weit ging, ihnen ihren Antheil an Gott abzusprechen oder zu missgönnen.“ Eichhorn aber sagt [2]: „Vielleicht könnte der ganze Jonas ein Werk der Dichtung oder eine lehrende Fabel sein, erfunden, um die Juden sinnlich davon zu belehren, dass die von ihnen verachteten Heiden sie an Edelmuth in den Gesinnungen und Güte des Herzens weit überträfen, und daher Gnade und Liebe Gottes verdienten.“ Beide Sätze laufen offenbar der Hauptsache nach auf Eins hinaus; so wie auch die weitere Entwickelung dieser Sätze und ihre Anwendung auf unser Buch bei beiden Verfassern einander sehr ähnlich ist. Beide finden ein und dasselbe jüdische Vorurtheil hier in seiner Blösse gezeigt; beide erkennen in dem Propheten Jonas den Repräsentanten des jüdischen Volkes, so wie in den zwei heidnischen Partheien, welche in unserer Erzählung vorkommen, die Symbole der gesammten heidnischen Nationen; nur findet Michaelis in unserem Buche einen Wink, dass dereinst die Heiden die christliche Religion annehmen würden, und sieht Jonas für ein Vorbild auf Christum an;

1) J. D. Michaelis deutsche Uebersetzung des alten Testaments mit Anmerkungen für Ungelehrte. 11r Thl. Götting. 1782. S. 106.

2) Einleitung ins A. T. a. a. O.

während Eichhorn nichts auf die Zukunft sich Beziehendes darin entdecken kann, und allein auf darin enthaltene, für die damaligen intoleranten Juden passende Moral dringt. Doch ich will nach Eichhorn's Entwickelung diese Ansicht noch etwas genauer auseinandersetzen [1]).

Das israelitische Volk liess sich von jeher durch Stolz auf seine Nationalvorzüge zur Verachtung aller nichthebräischen Nationen hinreissen. Sie selbst standen in manchen Zeiten der Abgötterei tief unter der Würde der Heiden, und übertrafen sie zu allen Zeiten an Bösartigkeit des Charakters. Moses und die Propheten lehrten, ermahnten, warnten, straften; aber das Volk blieb immer trotzig, störrisch, unempfindlich. Von der anderen Seite waren die Orakel aller Propheten voll davon, dass einst von Palästina aus bessere Einsichten in die heidnischen Staaten dringen, und Israel Lehrer der Heiden werden, und das Heidenthum seinen abergläubischen Götzendienst mit der Kenntniss und Verehrung des einzigen Gottes mit Freuden vertauschen werde. Sollte nun die Halsstarrigkeit des israelitischen

1) Als eine Merkwürdigkeit bemerke ich nur noch, dass Rabbi David Kimchi, der 1190 geboren ist, in seinem Commentar über den Jonas zu Kap. 1, 1 dieselbe moralische Tendenz in unserem Buche anerkannt hat. Doch ich will die Stelle selbst in der von Rosenmüller (Scholia in vetus testamentum P. VII. Vol. II. Lips. 1813. p. 357) gegebenen lateinischen Uebersetzung vollständig hersetzen: „Scripta est haec prophetia, ut disciplina sit Israelitis; quandoquidem populus alienus, qui non est ex Israelitis, proclivis erat ad poenitentiam, et vice prima quum argueret eos propheta, resipiscentia perfecta reversi sunt a sua malitia, sed Israelitae, quamvis eos prophetae mane et vespero (i. e. continuo) arguunt, non resipiscunt a sua impietate. Item (sc. perscriptus est hic liber) ad docendum, Deum, cui sit laus! parcere resipiscentibus, ex quacunque tandem sint populo, et eis condonare, praesertim cum eorum sunt multi.“

Volkes, und sein undankbares, bösartiges Betragen gegen Gott, seinen höchsten Wohlthäter, in ein helles Licht gesetzt werden: so war der Uebergang zu der Dichtung unserer Fabel leicht, und durch die Vorstellungen der Propheten hinlänglich vorbereitet. Israel als Lehrer der Heiden konnte nicht bequemer als in der Person eines Propheten vorgestellt werden. Der Verfasser wählte den Namen Jonas vielleicht blos deswegen, weil ausser seinem Namen nichts bekannt war, und er daher ihm einen Charakter nach Belieben beilegen konnte. Eben so passende Symbole für die heidnischen Völker sind die heidnischen Reisegefährten des Jonas und die Niniviten.

Ist dieser Gesichtspunkt der richtige: so mussten allerdings Jonas und die beiden heidnischen Partheien einander so gegenübergestellt werden, wie es in unserem Buche geschieht; der Contrast zwischen beiden erhält nun seine volle Bedeutung. Die Hebräer waren halsstarrig und unbiegsam, und liessen sich weder durch Warnungen noch Strafen bessern; mit demselben Charakter musste der Prophet, der sie vorstellte, belegt werden. So wie daher bei dem israelitischen Volke alle zu seiner Besserung eingeschlagenen Mittel fruchtlos waren: so waren auch die Fügungen Gottes nicht im Stande des Propheten hartes Herz zu mildern. Aus Stolz auf seine Nationalvorzüge verachtete Israel die Heiden und wollte sie an ihrem Glück nicht Theil nehmen lassen; so weigert sich Jonas nach Ninive zu gehen, und murrt, als Gott die Niniviten nach geschehener Besserung verschont. — Da es zur Absicht des Verfassers gehörte die Juden zu beschämen und ihnen fühlbar zu machen, dass die Heiden oft besser wären, als sie, und dass diese bei guten edlen Gesinnungen sich der Gnade des Jehova zu erfreuen hätten: so musste er andrerseits nothwendig die Heiden vortheilhaft zeichnen. —

Nun steht auch der Schluss des Buches ganz an seinem Orte. Gott erbarmt sich zum grossen Verdrusse des Jonas (des Symboles der Juden) der Niniviten (des Symboles der heidnischen Nationen). Er offenbart sich hier als liebreichen Vater aller seiner Geschöpfe.

So hebt diese Ansicht glücklich mehrere der Hauptschwierigkeiten, welche die vorhin geprüften Ansichten trafen; und sollte ich mich für eine der Ansichten erklären, die in unserem Buche eine Fabel finden: so müsste es die Michaelis-Eichhornische sein. Inzwischen ist doch auch *diese* Ansicht nicht ohne Widerspruch geblieben. Paulus [1]) und Möller [2]) haben eine Reihe von Einwürfen dagegen erhoben, die aber Eichhorn [3]), und zwar, wie es mir scheint, zum Theil nicht ohne Erfolg zu entkräften versucht hat. Mehrere ihrer Einwürfe scheint mir Eichhorn vollkommen genügend widerlegt zu haben, diese übergehe ich daher jetzt ganz mit Stillschweigen; nur bei einigen haben mich seine Gegenerinnerungen nicht befriedigt; diese stelle ich daher noch immer als Zweifelsgründe gegen seine Ansicht auf, jedoch in einer solchen Gestalt, dass das, was Eichhorn zu ihrer Widerlegung gesagt hat, wenigstens nicht ganz mehr auf sie passt.

Zuerst scheint mir sich nicht Alles genau genug auf den angegebenen Hauptsatz zu beziehen. Dahin rechne

1) Heinr. Eberh. Gottl. Paulus in seiner Abhandlung: Zweck der Parabel Jonah; in den Memorabilien, einer philosophisch-theolog. Zeitschrift, herausgegeben von demselben. 6tes St. Leipz. 1794. S. 35 — 38.

2) J. G. A. Möller in der Abhandlung: Jona, eine moralische Erzählung; in demselben Stücke der Memorabilien S. 157 — 158.

3) J. G. Eichhorn's Bibliothek der biblischen Literatur. Bd. 6. Leipz. 1794. S. 483 — 485; wieder abgedruckt in seiner Einleitung ins alte Testament. 3te Ausg. Leipz. 1803 in der Einleitung zum Propheten Jonas.

ich nämlich die Verschlingung des Jonas durch ein Seeungeheuer, sein Dankgebet im Bauche desselben und sein Wiederausgespieenwerden, also das ganze zweite Kapitel. Dieses beschäftigt sich allein mit dem Propheten. Dadurch wird der Contrast zwischen Jonas und den heidnischen Partheien, die doch billig durchgehends parallel mit einander fortlaufen müssten, unterbrochen; das Auge des Lesers wird blos auf den Propheten gezogen; der Eindruck, den das Betragen der Schiffsgesellschaft auf das Gemüth des Lesers gemacht haben mochte, musste während der dazwischenfallenden Wunderscene, wenn nicht ganz, doch halb verschwinden, und das um so mehr, je mehr der noch wenig cultivirte und wundersüchtige Hebräer durch die erzählte wunderbare Begebenheit gefesselt werden musste. So war es fast unvermeidlich, dass durch die wundervolle Erzählung im zweiten Kapitel dem hebräischen Leser der Contrast zwischen dem Propheten Jonas und den Heiden aus den Augen gerückt werden musste; und doch trägt sie überhaupt gar nicht oder doch sehr wenig zur sinnlichen Darstellung der angegebenen moralischen Wahrheit bei. Denn nimmt man auch mit Eichhorn an, in der Verschlingung des Jonas durch ein Meerungeheuer und seiner neuen Belebung liege eine Erinnerung an die grossen Wohlthaten, die Israel widerfahren waren, ohne dass es sich besserte; nimmt man auch an, die Hymne solle dazu dienen, den Charakter Israels auszumalen, da es in seinem Charakter war, beim Gefühl gegenwärtigen Uebels voll reuiger Empfindungen und im Genuss der göttlichen Wohlthaten unerschöpflich in Dankes- und Lobpreisungsworten zu sein, Beides aber aus seiner Seele wie weggewischt war, sobald Beides vorüber war: so wird doch jeder Unbefangene einräumen, dass auf jeden Fall diese Digression zu weitläuftig geworden sei, und dass der Verfasser sie lieber

hätte vermeiden mögen, weil die Haupttendenz des Buches dem hebräischen Leser nur zu leicht dadurch verrückt werden konnte. Wir müssten also, wenn wir dennoch diese Ansicht fest halten wollten, dem Verfasser unseres Buches Schuld geben, dass er die im Uebrigen treffend angelegte Fabel nicht glücklich durchgeführt habe; ein Vorwurf, der immer unbillig bleibt, und uns auffordert, eine andere Erklärung zu suchen, welche den Verfasser von diesem Vorwurfe befreit. — Ferner, sollte der von Eichhorn aufgestellte Satz der Zweck unseres Buches sein, oder vielmehr, sollte der Zweck durch unser Buch erreicht werden, dass die Hebräer die Nichtigkeit ihres Wahnes einsähen und sich besserten: so müsste die schnelle Besserung der Niniviten nicht blos gedachte Möglichkeit, sondern wirkliche Thatsache sein, oder wenigstens von den Juden für eine wirkliche Thatsache gehalten werden. Zwar erinnert Eichhorn mit Recht gegen Paulus, dass diese Forderung gegen die Theorie der Fabel streite, dass man von einem Fabulisten nichts weiter fordern könne, als dass seine gedichtete Thatsache Möglichkeit und keine inneren Widersprüche habe, damit sie geglaubt werden könne, und die Täuschung nicht unterbrochen werde. Wo wäre, fragt er endlich, der Codex der Poetik, der dem Fabulisten mit Recht und aus hinreichenden Gründen vorschriebe, er müsse in der Anlage der Fabel immer von dem, was einmal wirklich geschehen wäre, ausgehen? Aus dieser Gegenerinnerung folgt aber noch nicht, dass unser Buch, als Fabel betrachtet, wirklich geeignet war, den von Eichhorn angegebenen Zweck zu erreichen. Dies bezweifle ich noch immer. Denn die Juden verachteten alle andere Völker, wollten sie an ihrem Glücke nicht Theil nehmen lassen, und hielten sie jeder edlen That unfähig, und der Gnade Gottes unwürdig. Dies Alles läugnet Eichhorn nicht

ab; nein er glaubt vielmehr, dass unser Buch gerade zu dem Zwecke geschrieben sei, um diesen Wahn in seiner vollen Blösse zu zeigen. Allein bei einer solchen Denkart der Juden hätte eine blosse Fabel sie schwerlich vom Gegentheile überzeugt; denn gerade dies, dass ein heidnisches Volk sich so schnell bessern, und zu Jehova wenden würde, was hier fingirt wird, würde der stolze Hebräer, wenn er es blos als ein Gedicht gelesen hätte, als eine Unmöglichkeit nach seiner Denkart haben bezweifeln müssen; und eben darum bedurfte es eines wirklichen oder doch für wirklich gehaltenen Factums, wenn der Verfasser seinen Zweck erreichen sollte. Wir müssten also, wenn wir dennoch hartnäckig darauf bestehen wollten, dass unser Buch eine zu diesem Zwecke gedichtete Fabel sei, nothwendig auch annehmen, dass der Verfasser ein unzweckmässiges, der Erwartung nicht entsprechendes Mittel zur Erreichung seiner Absicht gewählt habe. Also auch von dieser Seite her sehen wir uns aufgefordert, uns nach einer anderen Erklärung umzusehen.

ζ) Möller setzt die in unserem Buche sinnlich dargestellte Wahrheit so fest [1]): „Alles führt auf die Lehre hin: Jehova ist höchst gütig und gnädig; er nimmt Rücksicht auf die Schwachheit der menschlichen Natur, und verzeiht den Bösen gern, sobald sie ihre Sünden bereuen, und sich ernstlich zu bessern bemüht sind.“ Er zerlegt das Buch in drei Theile oder gleichsam Aufzüge, in deren jedem, jedoch auf eine verschiedene Weise, diese Wahrheit ausgeführt sei. — Im ersten Theile Kap. 1—2 spielt der Prophet Jonas die Hauptrolle. Hier wird diese Lehre so durchgeführt: Jonas bekommt den Befehl von

1) J. G. A. Möller in der Abhandlung: Jona, eine moralische Erzählung, S. 159 flgd.

Jehova, nach Ninive zu reisen, und die Einwohner vor den göttlichen Strafen zu warnen. Aus Furcht vor den Folgen, die eine solche Strafpredigt für ihn haben könnte, wird er dem Befehle Gottes ungehorsam, und fährt von Joppe aus mit einem Schiffe ab, um durch die Entfernung sich ausser Stand zu setzen, die Reise nach Ninive zu machen. Kaum ist das Schiff ausgelaufen, so bricht ein heftiger Sturm aus; alle Mittel, die man anwendet, um die Gefahr abzuwenden, sind vergeblich; endlich glaubt man, es müsse Jemand unter ihnen sein, den die Gottheit strafen wolle; man loost, das Loos trifft Jonas; er gesteht seine Schuld. Vergeblich bemüht man sich das Schiff wieder ans Land zu bringen, und wirft endlich, wiewol ungern, den Jonas über Bord. Jonas, der gleich nach seinem Erwachen schon heftige Gewissensbisse gefühlt hatte, fühlt nun, da er in den Wellen mit dem Tode kämpft, seine Strafbarkeit noch mehr, und wendet sich im Gebete an Gott (Kap. 2, 3. 5. 8). Jehova, der in seinem Herzen sieht, dass es ihm Ernst sei, erhört sein Gebet, und lässt ihn zwar von einem grossen Fisch verschlungen werden, aber nach drei Tagen muss dieser ihn wieder aufs Trockne ausspeien. Der Lobgesang Kap. 2, 3 — 10 drückt diesem ersten Theil der Geschichte gleichsam des Siegel auf; es ist Dank gegen Gott, dass er ihn dem Tode entrissen, und sein reuevolles Gebet und seine frommen Wünsche so gnädig erhört habe. — Im zweiten Theile Kap. 3 spielen die Niniviten die Hauptrolle. Jonas gehorcht dem wiederholten Befehle Jehova's nach Ninive zu gehen; seine Predigt macht auch sogleich einen so tiefen Eindruck, dass ein allgemeines Fasten und Trauern angeordnet, Gott um Vergebung und Gnade angerufen, und ihm ernstliche Besserung versprochen wird; und er verzeiht und verschont die Stadt. In beiden Theilen kommen dieselben Gedanken vor: Jonas ist dem

Befehle Gottes ungehorsam — Ninive ist ganz verderbt. Jonas muss seinen Ungehorsam auf eine Zeitlang mit dem Leben büssen — Ninive wird gänzlicher Untergang gedroht. Jonas bereut seinen Ungehorsam und bessert sich — Ninive zeigt herzliche Reue und Besserung. Jonas wird wieder lebendig gemacht — Ninive wird mit der gedrohten Strafe verschont. — Hier hätte der Verfasser schliessen können; allein es fehlte doch noch etwas zur Vollendung des Ganzen. Man konnte einwenden: Streitet es nicht gegen die Gerechtigkeit Gottes, dass er Sündern so gern verzeiht? Dieser Einwendung zu begegnen fügte er den dritten Theil hinzu Kap. 4. Unwillig seine Prophezeihung nicht erfüllt, und sich dadurch beschimpft zu sehen, wirft Jonas Gott die Verschonung der Niniviten auf eine bittere Art vor, und wünscht sich deshalb gar den Tod. Jehova fragt ihn strafend: zürnst du auch mit Recht? Jonas missversteht die Frage so, als ob die Strafe vielleicht noch erfolgen werde, und setzt sich ausserhalb der Stadt unter eine Hütte, um den Ausgang zu erwarten. Gott lässt einen Wunderbaum über seinem Haupte aufwachsen, der ihm Schatten giebt. Dessen freut sich Jonas; aber bald wird der Baum von einem giftigen Thierchen verletzt und stirbt ab. Jonas hadert wieder mit Gott, der ihm nun die Schlussweisung giebt, die gleichsam das Siegel der Vollendung dem Ganzen aufdrückt: Ist dein Unwille über das Verwelken des Wunderbaums so gross, den du doch nicht gepflanzt hast; wie kannst du denn über mich zürnen, dass ich eine Stadt verschone, wo über 120,000 unschuldige Menschen sind, und eine Menge Thiere, die ich alle unverdient strafen müsste? Und so ist nun der Einwurf beantwortet; die Nachsicht Gottes streitet nicht nur nicht gegen seine Gerechtigkeit; sondern es wäre vielmehr höchst ungerecht, wenn Gott den Menschen nicht verzeihen wollte, sobald

sie sich ernstlich bessern; weil der grösste Theil aus Unwissenheit und gleichsam ohne seine Schuld sündigt.

Diese Ansicht hat freilich das Gute, dass sie auf den Ausgang unseres Buches vorzüglich Rücksicht nimmt; aber von der anderen Seite ist sie doch nicht ohne bedeutende Schwierigkeiten [1]). Zunächst scheint mir die Zerlegung des Buches in drei Acte, die jeder für sich wieder ein kleineres, in sich abgeschlossenes Ganzes ausmachen sollen, willkührlich und schon an sich unwahrscheinlich. Es liegt zu dieser Anordnung im Buche selbst, wenn man es unbefangen liest, auch nicht der geringste Grund. Das Ganze läuft an einem Faden ab, ist eine in sich zusammenhängende Geschichte, simpel und einfach erzählt, die auf eine ganz ungekünstelte Weise bis zum Schlusse fortläuft. Aber, könnte man vielleicht erwiedern, es war ja gerade die Absicht des Verfassers eine Reihe von Fabeln so mit einander zu verbinden, dass sie eine fortlaufende Erzählung bilden sollten; wird also in der erzählten Handlung nirgends eine Unterbrechung bemerkt: so dient dies nur zum Beweise, dass ihm sein Kunstwerk vollkommen gelungen sei. Indessen gerade das, dass der Verfasser ein solches Kunstwerk beabsichtigt habe, und dass er in unserem Buche ein solches habe liefern wollen, das scheint mir schon an und für sich höchst unwahrscheinlich. Die Erfindung und Anordnung einer Fabelreihe zu einer fortlaufenden, in sich zusammenhängenden Erzählung, in der jede Fabel für sich ein Ganzes und zugleich einen Theil

1) Vgl. J. G. Eichhorn's Bibliothek der bibl. Litteratur, Bd. 6. Leipz. 1794. S. 481 — 482, (wieder abgedruckt in der dritten Ausgabe seiner Einleitung ins A. T.), und Joh. Dav. Goldhorn's Excurse zum Buche Jonas. Leipz. 1803. 2ter Excurs S. 62, in welchen Schriften schon einige der Hauptmängel dieser Ansicht angegeben sind.

des Ganzen ausmacht, in der jede Fabel mit der anderen, aber auch mit dem Ganzen einen gleichen Zweck hat, und einen gleichen moralischen Lehrsatz versinnlicht, eine solche Erfindung und Anordnung ist ohne Zweifel, eben weil sie so viele Kunst voraussetzt, und der einfachen, ursprünglichen Darstellungsweise der Fabel so fern liegt, ein Product sehr später Zeiten. Meines Wissens hat die ganze alte Literatur nichts der Art aufzuweisen. Irre ich nicht, so ist Lessing der erste, der eine Theorie so künstlich angelegter Fabeln aufgestellt, aber auch der erste, der Proben solcher Fabeln geliefert hat [1]). Mich dünkt, wenn wir das bedenken, so verliert es schon von vornher alle Wahrscheinlichkeit, dass wir in unserem Buche eine so künstlich angeordnete Fabelreihe erwarten dürfen. — Aber auch von dieser Unwahrscheinlichkeit abgesehen, bleiben noch Schwierigkeiten genug bei Möller's Ansicht übrig. Auch sie übersieht wiederum ganz den Contrast zwischen dem Propheten Jonas und den beiden heidnischen Partheien. Denn wenn auch einige Züge dieses Contrastes, wie die Bekehrung der Niniviten, und das schlechte Betragen des Propheten, so weit es im ersten Kapitel erzählt wird, nicht ohne ihre gute Bedeutung nach dieser Ansicht sind: so haben sie dieselbe doch nicht im Gegensatz des ihnen Gegenüberstehenden, wie wir nach der Anlage der ganzen Erzählung erwarten müssten, wenn wir sie ohne vorgefasste Meinung lesen, sondern an sich. Das möchte nun noch hingehen, wenn nur alle Züge dieses Contrastes so ihre Deutung erhalten könnten; aber bei Möller's Ansicht von unserem Buche steht die eine Hälfte eben so müssig da,

1) Vergl. die dritte von G. E. Lessing's Abhandlungen über die Aesopische Fabel: Von der Eintheilung der Fabeln, hinter seinen Fabeln. Berlin 1759. S. 213 — 214; wieder in seinen sämmtlichen Schriften, 18ter Bd. Berlin 1827. S. 239 — 240.

als die andere bedeutungsvoll ist. Wozu soll nämlich die schöne Schilderung der Schiffsgesellschaft des Jonas vor und nach dem Sturme dienen? Warum ist die schlechte Seite in dem Charakter des Propheten gerade in dem vierten Kapitel am grellsten hervorgehoben? Herr Möller hat zwar diese beiden Fragen vorausgesehen, und sie daher auch im Voraus zu beseitigen gesucht; aber dies ist meiner Ueberzeugung nach nicht vollkommen genügend geschehen. Die erste Frage beantwortet er so [1]: Der Verfasser wolle dadurch nur einleuchtender machen, dass Gott seine Strafgerechtigkeit gerade an dem Propheten Jonas, nicht an seiner Reisegesellschaft ausübe; allein um dies deutlich zu machen, bedurfte es der ganzen panegyrischen Stelle nicht. Dies war nach den Zeitbegriffen schon daraus klar, dass ihn das Loos traf, und dass nach seiner Entfernung aus dem Schiffe das Meer ruhig ward. Auf jeden Fall bleibt bei Möller's Ansicht von unserem Buche die Umständlichkeit und Sorgfalt, mit der der Verfasser das Betragen der Schiffsgesellschaft hervorhebt, nicht wenig auffallend. Noch weniger befriedigt die Antwort, welche Herr Möller auf die zweite Frage giebt [2]. Zwar billigt er das Betragen des Propheten nicht; hilft sich aber durch die Wendung heraus, dass dieses Betragen kein so bedeutender (?!) Umstand sei, dass man bei der Entwickelung des Zweckes, den der Verfasser gehabt habe, so vorzügliche Rücksicht darauf nehmen müsse. Es diene nur dazu, den dritten Theil der Fabel in Zusammenhang mit dem zweiten zu bringen, und so dem Ganzen Einheit zu geben. Aber diese Anmerkung konnte dem scharfsinnigen Verfasser wol nur aus Liebe zu der einmal so weit glücklich durch-

1) Jona, eine moralische Erzählung a. a. O. S. 160.

2) Ebendaselbst S. 164, in der Anmerkung.

geführten Hypothese entschlüpfen. Man sollte keine Rücksicht darauf nehmen müssen? und doch ist hier der Charakter des Jonas mit einer Stärke und Ausführlichkeit hervorgehoben, als sonst nirgends im ganzen Buche, noch mehr, als im ersten Kapitel, wo doch das Betragen des Propheten die Hauptsache ausmachen soll! Unmöglich konnte und durfte also bei der Entwickelung des Zweckes, den der Verfasser unseres Buches gehabt, im ersten und zweiten Kapitel ein solches Gewicht darauf gelegt werden, wenn es im dritten und vierten als bedeutungslos betrachtet wird. — Konnte ferner der Verfasser wol glauben, am Schlusse des ersten Theiles seinen Satz bewiesen zu haben? Ich zweifle. Des Propheten Besserung ist nur scheinbar, seine Bereitwilligkeit nach Ninive zu gehen, ist ihm nur abgenöthigt!, ist Furcht vor neuer Strafe, nicht Frucht einer wahren Besserung; und durch den blossen Schein wird sich Jehova doch wol nicht so täuschen lassen, dass er verzeiht und die Strafe zurücknimmt? Es war aber wirklich keine wahre Besserung, das lehrt das spätere Betragen des Propheten deutlich. Er ist ganz derselbe nach seiner wundervollen Rettung, der er vorher war. Wie unzufrieden ist er nicht, da auf seine Androhung nicht sogleich Mord und Untergang erfolgt! Und gerade hier hätte er seine Besserung an den Tag legen müssen; denn wie er selbst Kap. 4, 2 versichert: so suchte er gerade deswegen, als er noch in seinem Vaterlande war, sich durch die Flucht nach Tarschisch dem Auftrage Jehova's zu entziehen, weil er gewusst habe, dass Gott gnädig, barmherzig, langmüthig und sehr gütig sei, und gern die weiteren Strafen erlasse. Offenbar aber war es nicht so sehr die Flucht des Propheten selbst, die wir als strafwürdig tadeln müssen, sondern vielmehr der von ihm selbst angegebene Grund, der ihn zur Flucht bewog. Nach meh-

reren erlittenen Unfällen ging er zwar endlich nach Ninive; aber seine Gesinnung blieb dieselbe. Er wünscht noch immer nur unter der Bedingung des Unterganges die Drohung über Ninive auszusprechen, und ereifert sich im höchsten Grade gegen Jehova, als derselbe nicht erfolgt. Hätte er sich wirklich gebessert in Rücksicht der Gesinnung, die seine Flucht veranlasst und daher auch seine Bestrafung zur Folge gehabt hatte: so hätte er sich vielmehr über die Erhaltung der Stadt freuen müssen. — Ferner theilt man erst das Buch in mehrere Aufzüge: so liegt eine andere Lehre, die sich etwa aus den zwei ersten Kapiteln ableiten liesse, viel näher: „Wozu du von Gott angewiesen bist, dem kannst du nicht entgehen; er weiss dich allenthalben zu finden, und hätte dich auch ein Thier verschlungen." Dies wenigstens geht nur aus den zwei ersten Kapiteln hervor, wenn man sie abgesondert von dem Uebrigen für sich betrachtet; nur würde dies freilich nicht zu dem Lehrsatze passen, der aus den anderen beiden Theilen des Buches hervorgeht.

η) Meyer behandelt unser Buch auf eine ähnliche Weise, wie Möller: nur dass er die von diesem angegebene Lehre etwas genauer bestimmt, und Jonas ihm, wenigstens in der ersten Hälfte unseres Buches, ein Symbol der jüdischen Nation ist. Er glaubt nämlich, dass alles hier Erzählte sich auf folgende Idee zurückbringen lasse [1]): „So bereit Jehova ist, Vergehungen zu ahnden, es sei an Juden oder an Heiden; so bereit ist er auch, dem Bösen zu verzeihen, wenn Reue und Besserung erfolgt, es sei den Juden oder den Heiden." Will man anders diese Idee durchführen, was

1) Versuch einer Hermeneutik des alten Testamentes von Gottl. Wilh. Meyer, Bd. 2. Lübeck 1800. S. 577.

Meyer selbst freilich nicht weiter gethan hat: so kann es wol kaum anders geschehen, als dass man unser Buch nach dem Vorgange Möller's in drei Acte zerlegt. In dem ersten stellt dann der Verfasser unseres Buches diese Wahrheit dar an dem Beispiele des Jonas, des Sinnbildes der jüdischen Nation. Jonas vergeht sich, Gott ahndet dies Vergehen; Jonas bereut es und bessert sich, und Gott verzeiht. In dem zweiten Theile zeigt er dasselbe an den Niniviten, dem Symbole des Heidenthums. Sie haben sich durch grobe Laster strafbar gemacht, Gott ist bereit zu strafen; aber sie thun Busse und bessern sich, und Gott verzeiht. Der letzte Theil würde dann das Verfahren Jehova's gegen die Heiden rechtfertigen; denn beides auf Juden und Heiden zugleich könnte dieser letzte Abschnitt nach Meyer's Ansicht kaum auf eine natürliche Weise bezogen werden; und wirklich die Verschonung des Propheten bedurfte bei einem jüdischen Leser gewiss auch keiner weiteren Rechtfertigung.

Gegen diese Ansicht wiederholen sich offenbar alle so eben gegen Möller gemachten Einwürfe, auf die ich hiermit zurückweise. Dazu kommt bei Meyer noch der Uebelstand, dass Gott im ersten Theile wirklich thätig als Ahnder des Versehens des Propheten auftritt, während er im zweiten Theile sich blos willig und bereit zeigt, die Laster an den Niniviten zu ahnden, und es bei blossen Drohungen bewenden lässt. Dadurch entsteht eine Verschiedenheit in den Partheien, die, so zu sagen, immer parallel neben einander fortlaufen müssten. Es zeigt sich mit einem Worte nach dieser Ansicht von unserem Buche, was einen jüdischen Leser hätte empören müssen, Jehova nicht so gütig gegen den Jonas, das Symbol der jüdischen Nation, als gegen die Niniviten, das Symbol der heidnischen Völker; da er jenen nicht durch eine Anzeige der traurigen

Folgen, welche ein längeres Beharren in seinem Ungehorsam für ihn haben würde, auf den rechten Weg zurück zu bringen suchte, sondern sogleich die rächende, strafende Hand gegen ihn ausstreckte. — Auch lässt sich diese Ansicht kaum auf eine consequente Weise durchführen; die Rolle des Propheten bleibt nicht dieselbe. Im zweiten Theile ist sie eine ganz andere, als im ersten. Er tritt hier nicht mehr als das Symbol der jüdischen Nation auf, sondern als der, der er wirklich war, als wirklich von Jehova an die Niniviten gesandter Prophet. Im dritten Theile weiss man kaum selbst, welche Rolle man ihm zutheilen soll; ob er als wirklicher Prophet, oder als Symbol des jüdischen Volkes, oder als Beides zugleich auftritt. Alle drei Fälle sind gleich möglich.

ϑ) Rosenmüller erinnert [1]) an den bekannten griechischen Mythos von dem Herakles und der Hesione. Um das Seeungeheuer zu erlegen, dem die Hesione ausgesetzt war, sei Herakles demselben in den Rachen gesprungen, habe drei Tage in dem Bauche desselben sich aufgehalten und ihm die Eingeweide mit einem schneidenden Werkzeuge zerfetzt, und sei darauf wohlbehalten, nur mit dem Verluste seines Haupthaares, wieder zum Vorschein gekommen. So erzähle Isaac Tzetzes in seinen Scholien zu Lykophron's Cassandra V. 33, und auf eine ähnliche Weise Cyrillus in seinem Commentar zum Jonas. Diesen Mythos also, der zugleich mit anderen Sagen benachbarter Völker auch unter den Juden sich verbreitet hatte, verwebte der Verfasser, noch mehr erweitert und ausgeschmückt, wie es ihm für seinen Zweck passend schien, mit der moralischen Erzählung, die er zum Frommen der Hebräer aufgesetzt

1) Ern. Frid. Car. Rosenmülleri scholia in vetus testamentum. P. VII. Vol. II. Lips. 1813. p. 354 — 356.

hatte. In dieser stellt er ein fremdes, dem Götzendienst ergebenes Volk auf, das, sobald es von dem Propheten getadelt wird, sein Leben ändert und sich bessert; dahingegen das israelitische Volk, obgleich wiederholt von den Propheten gewarnt, ungebessert blieb. Darin aber, meint Rosenmüller, dass er den Jonas sich weigern lässt, das ihm aufgetragene Geschäft zu übernehmen, nach Ninive zu gehen und die Niniviten zur Busse aufzufordern, zeigt der Verfasser seine Klugheit, weil er gerade dadurch seiner Dichtung bei seinen Lesern eine grössere Wahrscheinlichkeit verschafft. Es war nämlich von einem *israelitischen* Seher zu erwarten, dass er bei seiner grossen Liebe zu seinem Vaterlande und zu seinem Volke fürchten würde, Gott werde nach seiner Milde den sich bessernden Niniviten verzeihen, da doch diese Verzeihung den Israeliten zum Verderben gereichen würde. Dadurch endlich, dass Jonas, als die Niniviten sich bessern und erhalten werden, in Zorn ausbricht, bahnt sich der Verfasser durch den Tadel, den er Gott in den Mund legt, den Weg zu der Lehre: d a s s G o t t, d e r g n ä d i g e, J e d e m, a u s w e l c h e m V o l k e e r a u c h s e i, s e i n e S ü n d e n v e r z e i h e, w e n n e r s i e e r n s t l i c h b e r e u e t [1]).

1) Mit Rosenmüller stimmt im Wesentlichen überein C. P. W. Gramberg in seiner kritischen Geschichte der Religionsideen des A. T. Thl. 2. Berlin 1830. S. 508 flgd. Auch er nimmt gar keine wirkliche historische Grundlage an, sondern betrachtet den didactischen Zweck als einzige Veranlassung des Buches. Dass Jonas von dem Fische verschlungen wird, sich drei Tage lang darin aufhält und dort ein Loblied singt, sei gerade der Punkt, worin unser Buch sich als eine hebraisirende Umbildung des Mythos vom Herakles zeige, wie er die Hesione vor dem Seeungeheuer schützen wolle, daher in dessen Rachen springe und es drei Tage lang im Innern zerfleische, darauf aber siegreich daraus hervorgehe. In Jonas angeblichem Gesange, der ein Cento aus theils wörtlich aufgenommenen, theils nachgeahmten Stellen von Psalmen sei, sei fast gar kein

Zweierlei ist es offenbar, worauf wir bei der Prüfung dieser Hypothese zu sehen haben, einmal nämlich, ob der

Zusammenhang und natürlicher Uebergang von einem Gedanken zum andern. — Die Besserung und Verschonung der Niniviten sind ihm der Hauptpunkt unseres Buches, da der Verfasser den Zweck habe, seinen gegen Jehova stets ungehorsamen Landsleuten die bussfertigen Niniviten als Muster aufzustellen. — Auf eine ähnliche Weise, wie Rosenmüller und Gramberg, macht schon früher der Recensent von Goldhorn's Excursen über das Buch Jonas in der neuen allgemeinen deutschen Bibliothek, Bd. 88. Berlin und Stettin 1804. S. 117 — 118 die wunderbare Einkleidung unseres Buches von einem Einflusse von aussen her abhängig, nur dass er diesen nicht von dem griechischen Mythos, sondern von einem allegorischen oder hieroglyphischen Gemälde ableitet. Seine Worte sind: „Ich kann mich nicht überzeugen, dass das Buch nicht im Allgemeinen für eine blosse moralische Dichtung gehalten werden könne, man mag dieselbe nun Roman oder Mythos nennen wollen, und mag die ästhetische Unvollkommenheit dieser Dichtung so gross finden, als man will. Dass mehr als ein moralischer Satz aus der Dichtung herausgezogen werden könne, leidet keinen Zweifel (dasselbe ist ja auch bei vielen fabelhaften Erzählungen oder Romanen der Neueren der Fall); ob aber gerade alle die einzelnen moralischen Maximen, welche die verschiedenen Interpreten, die den apologischen Gesichtspunkt fassten, als Grundsatz oder Hauptzweck des Buches annahmen, wirklich von dem alten Verfassser beabsichtigt sind, ist eine andere Frage. Verbreitung richtiger Vorstellungen über den Menschenwerth der heidnischen Völker und über die Weisheit, Gerechtigkeit und Güte Gottes kann man gewiss im Allgemeinen als Tendenz des Buches mit Recht annehmen. Die wunderbare Einkleidung wählte der Verfasser darum, weil er durch sie am meisten Leser zu finden, und am meisten Eindruck zu machen glaubte; vielleicht accommodirte er sich in einzelnen Punkten auch blos nach beliebten Volkssagen und Mährchen; ja wollte man bei der Erzählung des Jonas eben die Erklärung anwenden, welche neulich auf den Mythos vom Sänger Arion, der gleichfalls ein Abentheuer im Meer bestanden haben soll, angewendet worden ist: so könnte man sagen, dass der hebräische Dichter in dem Gange seiner Erzählung durch allegorische oder hieroglyphische Gemälde (die er aber falsch deutete) etwas geleitet worden sei; vielleicht lässt sich so der seltsame

von Rosenmüller aufgestellte Hauptsatz die Lehre sein könne, um deren Darstellung es unserem Verfasser zu thun war; und dann, was von der vorgeblichen Verwebung des Mythos von dem Herakles und der Hesione mit der Erzählung von der Sendung des Jonas an die Niniviten zu halten ist. — Was die aus unserer Fabel gezogene Lehre betrifft, so hat diese Ansicht das Gute, dass das vierte Kapitel, die Dichtung von dem Wunderbaume, in der sich die moralische Tendenz unseres Buches am deutlichsten zu erkennen giebt, und der Schluss des Buches die gebührende Berücksichtigung gefunden haben; aber dagegen lässt sich nicht läugnen, dass die volle erste Hälfte, die Flucht des Propheten, und Alles, was damit zusammenhängt, fast ganz müssig da stehen würde. Die Bekehrung der Niniviten ist nach Rosenmüller der Hauptpunkt, um den sich Alles herumdreht, selbst der Prophet erscheint hier nur als Nebenperson. Daher ist auch dem Gegensatz zwischen dem Jonas und den beiden heidnischen Partheien nicht das Gewicht beigelegt, das sie doch gewiss bei der Entwickelung des Zweckes der Fabel haben müssten. Das Betragen des Propheten in Ninive

Umstand mit dem verschlingenden Fische noch am ersten erklären." Offenbar genug wiederholt sich gegen diese Ansicht Alles, was gegen Rosenmüller erinnert worden ist. Vermehrt wird hier noch die Schwierigkeit durch die Häufung unerweislicher Voraussetzungen. Nirgends lässt sich das Vorhandensein eines solchen allegorischen oder hieroglyphischen Gemäldes nachweisen, was doch mit dem von Rosenmüller zu Hülfe gerufenen Mythos der Fall ist. Und dieses als vorhanden vorausgesetzte Gemälde soll noch dazu von dem Verfasser missverstanden worden sein. Es fehlt demnach dieser Ansicht ein fester Haltpunkt, von dem man dabei ausgehen könnte. Und wollte man auch ein solches Gemälde voraussetzen; so könnte dies dem Verfasser doch nur die Veranlassung, den Anstoss zu seiner Dichtung gegeben haben; das Meiste und Wichtigste hätte er doch auf jeden Fall selbst erfinden müssen, so dass also durch diese Annahme wenig gewonnen wird.

konnte höchstens dazu dienen, die Rechtfertigung der Gnade Jehova's und der Verschonung der Niniviten einzuleiten; und eben so wenig möchte wol seine Weigerung, dem Auftrage Jehova's gemäss nach Ninive zu gehen, dadurch hinlänglich motivirt sein, dass der Verfasser dadurch seiner Erzählung einen höheren Grad der Glaubwürdigkeit bei seinen Lesern habe geben wollen. Musste nicht die Busse und Besserung der Niniviten jedem Israeliten noch viel unglaublicher sein, als die Reise des Propheten nach Ninive? War er im Anfange seiner Erzählung so besorgt, den Schein der Glaubwürdigkeit bei seinen Lesern zu erhalten, warum ist er denn so gleichgültig dagegen bei dem, was gerade der Hauptpunkt seiner ganzen Fabel war? Und doch hing die Erreichung seines Zweckes vorzüglich davon ab, dass die Besserung der Niniviten nicht blos eine gedichtete, sondern eine wirkliche, oder doch von den Lesern für wirklich gehaltene Thatsache war [1]). — Doch vielleicht ist es die Meinung Rosenmüller's, dass die von ihm gemachte Bemerkung: es werde in unserem Buche ein fremdes, dem Götzendienst ergebenes Volk aufgestellt, das, sobald es von dem Propheten getadelt werde, sein Leben ändere und sich bessere, während das israelitische Volk, obgleich oft von den Propheten gewarnt, ungebessert bleibe, mit in den Hauptsatz, in den Hauptzweck des Verfassers hineingezogen werden solle, so dass er etwa so zu stellen wäre: Gott verzeiht nicht blos den Juden, sondern auch den Heiden, wenn sie sich aufrichtig bessern, und das um so mehr, da diese sich oft auf die erste Warnung bessern, während Israeliten oft genug gewarnt dennoch ungebessert bleiben. Wollte man den Hauptsatz der Fabel so bestimmen,

1) Vgl. das, was in dieser Beziehung oben S. 119 flgd. gegen Eichhorn erinnert worden ist.

dann könnte allenfalls das Schicksal des Propheten auf seiner Flucht als eine Warnung, die Zurechtweisung im vierten Kapitel als eine Belehrung betrachtet werden, die dem jüdischen Volke gegeben werde; aber auch so bestimmt würde diese Ansicht das Betragen der Schiffsgesellschaft keinesweges erklären. — Aber wenn wir denn auch in der Festsetzung des in der Fabel versinnlichten Lehrsatzes nicht mit Rosenmüller übereinstimmen können: so könnte doch noch das, was das Eigenthümlichste seiner Ansicht ist, die Annahme, dass der Verfasser den Mythos von dem Herakles und der Hesione erweitert und ausgeschmückt mit seiner moralischen Erzählung verwebt habe, desto treffender sein. Wirklich ist die Aehnlichkeit zwischen jenem Mythos und dem Schicksale des Propheten so gross, dass dadurch eine Verwandtschaft beider wahrscheinlich wird [1]), und somit scheint durch diese Annahme die etwas auffallende Erzählung von der Verschlingung des Propheten durch ein Seeungeheuer für uns hinlänglich erklärt zu werden. Aber dennoch scheint mir diese Annahme etwas bedenklich zu sein. Kaum kann man sich einen anderen Zweck des Verfassers dabei als möglich denken, als dass er seine Erzählung durch das wunderbare Gewand, womit er sie umgab, seinen Zeitgenossen anziehender habe machen wollen. So wenig ich auch einen Hang der Juden zum Wunderbaren läugnen kann, so bedenklich scheint es mir dennoch, den Verfasser, blos um diesem Hange zu genügen, ohne alle weitere Veranlassung eine heidnische Sage auf den hebräischen Propheten übertragen zu lassen. Um je bekanter

1) Wie ich mir den Zusammenhang des Mythos von dem Herakles und der Hesione und von den Schicksalen des Propheten denke, darüber werde ich mich theils in der Entwickelung der eigenen Ansicht von unserem Buche, theils im zweiten Excurs ausführlicher erklären.

diese Sage unter den Hebräern sein mochte, um desto mehr verliert Rosenmüller's Annahme an Wahrscheinlichkeit. Die ganze Erzählung musste auch dem wundergläubigsten Leser um so auffallender sein, wenn er nie etwas Aehnliches von dem Propheten gehört hatte. Findet dennoch wirklich eine Verbindung zwischen beiden, jener heidnischen Sage und der Erzählung von den Schicksalen des Propheten Statt: so scheint es, dass diese kaum recht natürlich von dem Verfasser unseres Buches abgeleitet werden könne. Erhöht wird diese Unwahrscheinlichkeit dadurch, dass die ganze Erzählung von der Verschlingung des Propheten durch ein Seeungeheuer sich eben so wenig mit dem von Rosenmüller aufgestellten, als mit irgend einem der Lehrsätze, welche andere Ausleger in unserem Buche gefunden haben, in eine genauere Beziehung setzen lässt. Wie man also auch die Fabel kehren und wenden mag, immer erscheint diese Erzählung als ein Auswuchs, der mehr dazu dient, das Auge des Lesers von dem wahren Zwecke des Buches abzulenken, als ihn darauf hinzuleiten.

ι) „Wahrscheinlich," sagt Griesinger [1]), „ist das Buch Jona eine symbolische oder apologische Erzählung. Des Propheten Flucht, Schicksal auf dem Meere, Busspredigt in Ninive, sind keine wirklichen Begebenheiten, sondern ein Weiser wollte hierdurch eine Moral versinnlichen. Was aber diese Moral, was der Zweck des Dichters sei, darüber können sich die Ausleger nicht vereinigen. Die Moral ist um so schwerer zu finden, als die Erzählung von allem geschichtlichen Zusammenhange abgerissen, ihre Veranlassung nicht anzeigt, und der Hauptgedanke versteckt ist. Neben den angeführten vielen Hypothesen mag auch zum

1) Neue Ansicht der Aufsätze im Buche Daniel von Geo. Friedr. Griesinger. Stuttg. u. Tübing. 1815. S. 71 — 73.

Ueberflusse diese noch stehen: Vielleicht wurde die Geschichte vom Jona von einem israelitischen Exulanten gedichtet, um seinem gefangenen Volke eine grossmüthige und gelinde Behandlung von den Assyrern zu verschaffen, und seine Mitexulanten in muthiger Ertragung ihres Schicksals zu stärken. Die Assyrer sollten wissen, dass ihr Reich seine Fortdauer und Erhaltung einem Manne aus dem jetzt gefangenen Volke zu danken habe, welcher sein Leben wagte, die Bewohner ihrer Hauptstadt aus einer Sicherheit und Lasterhaftigkeit zu erheben, durch welche das Reich in Kurzem untergegangen wäre. Sie sollten wissen, wie angelegen dem Gott der Israeliten die Rettung und das Glück der Bewohner des assyrischen Reichs und ihrer Hauptstadt Ninive sein müsse, und sich daher durch Dankbarkeit und Sorgfalt für ihr eigenes Wohl bestimmen lassen, sich an dem Volke Jehova's so zu beweisen, wie sich dieser an ihnen bewiesen habe. Daher ist der Charakter der Niniviten so vortheilhaft herausgehoben, und in das Schöne und Edle gezeichnet, daher Jehova als derjenige geschildert, der die Niniviten mit besonderer Huld und Schonung behandelt, und sich durch ihre Reue und Besserung sogleich besänftigen lässt. — Aber auch das gefangene Volk sollte hoffen, dass es eine gütige und verschonende Behandlung von den Assyrern erfahren werde, weil ein Prophet aus seiner Mitte sich so verdient um sie gemacht, weil sein Jehova sich so gütig an ihnen bewiesen hat."

Ich will hier nicht erst untersuchen, wie der in unserem Buche versinnlichte, von Griesinger aber nicht ausdrücklich ausgesprochene Hauptsatz nach dieser Ansicht lauten müsste, sondern nur fragen, ob der Verfasser wol hätte hoffen dürfen, den von Griesinger angegebenen Doppelzweck durch seine Fabel zu erreichen. Und da scheint es mir denn zunächst, dass weder den Assyrern eine mildere

Gesinnung gegen die Juden und eine gelindere Behandlung derselben durch die Erzählung unseres Buches beigebracht, noch die Mitexulanten in muthiger Ertragung ihres Schicksals gestärkt werden konnten, wenn sie, wie Griesinger glaubt, eine blosse Dichtung enthält. Wäre Alles, was wir hier lesen, keine wirkliche Begebenheit, so würden weder die Assyrier noch die Juden sich überzeugt haben, dass je ein hebräischer Prophet nach Ninive gekommen, und durch seine Warnungen und Drohungen die Stadt vom Untergange gerettet habe. Es bedurfte also, wenn es überhaupt möglich war durch eine solche Erzählung, als unser Buch enthält, jene Zwecke zu erreichen, wenigstens dazu eines wirklichen oder doch für wirklich gehaltenen Factums. — Ferner, hätte auch die Schilderung Jehova's, wie sie besonders am Schlusse unseres Buches hervortritt, die Niniviten mit Achtung und Liebe gegen den Nationalgott der Israeliten erfüllen können: so war doch des Propheten Betragen, namentlich sein Murren, als der Untergang Ninive's nicht erfolgte, das so weit ging, dass er sich den Tod wünschte, um nur nicht die Verschonung der Stadt zu überleben, unmöglich im Stande, Liebe und eine mildere Gesinnung gegen die hebräische Nation einzuflössen. Stellten sie anders eine Vergleichung an zwischen des Propheten Betragen und dem jetzigen Zustande des Volkes, so mochten sie wol gar denken: das boshafte, anderen Nationen Verderben und Untergang wünschende, gegen seinen Schutzgott sich auflehnende Volk ist von diesem endlich zur Strafe ins Exil verstossen, und zwar uns, denen ihre Propheten, also auch sie selbst alles Böse wünschen, in die Hände überliefert worden. Jehova selbst zeigt uns, wie wir es zu behandeln haben; wir wollen uns auch nun wieder an demselben rächen. — Also, das dürfen wir wol aus dem Angeführten schliessen, der von Grie-

singer angegebene Zweck der Abfassung unseres Buches kann wol kaum der richtige sein.

κ) Nach Böhme [1]) ist das Buch Jonas ein Ganzes; denn Jonas ist vom Anfang bis ans Ende die Hauptperson, und durchweg herrscht Einheit der Sache und der Darstellung. Die göttliche Sendung des Propheten nach Ninive ist der Hauptpunkt, um den sich Alles herumdreht, und das Buch besteht gleichsam aus zwei Acten, die sichtbar genug zusammenhängen. Aber die Erzählung selbst ist eine reine Dichtung. Dafür spricht das viele bis zur Fabelhaftigkeit Wunderbare und die stete Zurückführung aller der Ereignisse auf Jehova, welche für das Schauspiel eine neue Wendung hervorbringen; ferner die vielen Unwahrscheinlichkeiten des als natürliches Ereigniss darin Erzählten; endlich das Symmetrische der Darstellung, und was ebenfalls zur Darstellung gehört, der so unerwartet und auffallend abbrechende Schluss. Zu dieser Symmetrie gehört nicht nur die Gleichheit der Ausdrücke in den verschiedenen Parthien, sondern sie findet sich auch in den Sachen. Jonas tritt als Hauptheld in beiden Hauptparthien auf; gleich bleibt sich das Betragen Jehova's gegen den Jonas. Wie von Jonas späteren Schicksalen nichts am Ende des zweiten Actes erwähnt wird, so auch nichts von den späteren Schicksalen der Reisegefährten am Schluss des ersten Actes. Der abgebrochene Schluss fällt auf, wenn man das Ganze für Geschichte oder Mythos hält. — Diese und andere Punkte bezeichnen unser Buch deutlich genug als eine reine Dichtung. Darstellen wollte aber der Verfasser durch

1) Ueber das Buch Jona von Christ. Friedr. Böhme, in der Zeitschrift für die historische Theologie, herausgegb. von Chr. Fr. Ilgen, 6ten Bd. 1. St. Leipz. 1836. S. 195 — 280, besonders S. 212 flgd.

diese Dichtung **die Hässlichkeit des Hebräersinnes gegen Gott und nichthebräische Menschen.** Zum Beweise dafür, dass dies wirklich der Hauptsatz unseres Buches sei, beruft er sich vorzüglich auf folgende Gründe. Die Heiden, so wol die Schiffsleute, Menschen aus allerlei Volk, als die Niniviten werden als mit einer Menschenliebe und Gottesfurcht begabt dargestellt, wie sonst nirgends im alten Testamente, und doch sind nicht sie, sondern Jonas die Hauptperson in unserem Buche. Zu welchem Zwecke diese günstige Schilderung? nicht um ihrer selbst willen, deren spätere Schicksale man nicht erfährt, sondern um die Lieblosigkeit des Propheten in ein klareres Licht zu setzen. Eben so wird Jehova als gnädig, schonend, liebreich züchtigend gegen den widerspenstigen, trotzigen Propheten geschildert, damit das hässliche Betragen desselben um so mehr in die Augen falle. Derselbe Hebräersinn zeigt sich übrigens in beiden Theilen klar, in dem ersten mehr nach seinem Verhältniss zu den Menschen, in dem zweiten mehr nach seinem Verhältniss zu Gott. Falsche Religiosität liegt dem Betragen des Jonas zum Grunde; er steht in dem Verhältniss eines begünstigten Sclaven zu Jehova, aber sein Gott, wie er ihn sich denkt, ist ein reiner Despot. Eben wegen der Tendenz des Buches ist Böhme geneigt einen Nichthebräer (einen Phönizier, Syrer, Chaldäer) oder einen Proselyten, oder einen Hebräer aus dem Reiche Israel, wo eine freiere Ansicht der Religion herrschte, für den Verfasser unseres Buches zu halten.

Zwar ist der Gegensatz zwischen Jonas und den beiden heidnischen Partheien nach dieser Ansicht nicht ohne alle Bedeutung; aber was berechtigt Böhme zu der Voraussetzung, dass Jonas dennoch die eigentliche Hauptperson des Buches sei? etwa der Umstand, dass man in

unserem Buche die späteren Schicksale derselben nicht erfährt? Aber wir erfahren ja eben so wenig von den späteren Schicksalen des Propheten. Liest man das Buch unbefangen, so erscheinen keinesweges die Niniviten als blosse Nebenpersonen. Jonas wird an die Niniviten als Bussprediger gesandt, er predigt den Niniviten, die Niniviten thun Busse und werden verschont. — Ferner beide heidnische Partheien werden, wie Böhme selbst zugesteht, so günstig geschildert, wie sonst nirgends im alten Testamente; macht aber nicht gerade dieser Umstand es fast mehr als wahrscheinlich, dass sie nicht so sehr Nebenpersonen sind, als Böhme uns gern bereden möchte? Freilich erscheint auch der Prophet so ungünstig, als wol kaum ein anderer im alten Testament; aber muss man nicht gerade daraus fast schliessen, dass dieser Gegensatz zwischen Jonas und den Heiden, der sich durch das ganze Buch hindurchzieht, da er sich sonst nirgends im alten Testamente in dieser umgekehrten Ordnung findet, der eigentliche Hauptpunkt sei, den der Verfasser habe ins Licht stellen wollen? Ist das aber der Fall, dann kann der von Böhme aufgestellte Hauptsatz nicht die Wahrheit sein, um deren Darstellung es dem Verfasser zu thun war. — Endlich nimmt diese Ansicht auf den so nachdrücklichen Schluss unseres Buches wenig oder gar keine Rücksicht. — Uebrigens mag aus den von Böhme angeführten Gründen immerhin gefolgert werden, dass der Inhalt unseres Buches weder eine reine Geschichte, noch einen blossen Mythos enthält; aber gewiss folgt daraus nicht, dass nicht der Verfasser bei seiner Dichtung eine wahre Geschichte oder einen Mythos benutzt haben könne. Läge der Erzählung etwas Wahres zum Grunde, so würde die Einführung einer historischen Person leicht begreiflich sein. Aus einem Mythos liesse sich das viele Wunderbare und die stete Zurückführung Alles dessen,

was geschieht, auf den Jehova sehr natürlich erklären. Andere Erscheinungen, als die Symmetrie in der Darstellung, die Abgebrochenheit der Erzählung, könnten ein Werk des Verfassers sein. Doch von diesem Allen wird bei der Darlegung der eigenen Ansicht ausführlicher die Rede sein.

λ) „Das Buch hat eine apologetische Tendenz,“ sagt Hitzig [1]), „nämlich wegen unerfüllt gebliebener Weissagungen wider die Heiden Gott zu rechtfertigen, und den Unmuth ob ihrer Nichterfüllung zum Schweigen zu bringen. Die Strafandrohung und ihr Erlass wird Kap. 3 berichtet, letzterer Kap. 4 mit Aufwand befriedigend vertheidigt; und die Ueberzeugung, dass Jehova begnadigen werde, hat (Kap. 4, 2) den Jona zur Flucht verleitet. Durch sie erscheint Jona, wie andere Propheten, als nicht aus eigenem Antriebe, sondern unter göttlichem Zwange weissagend; und sie rechtfertigt die Propheten und ihre Orakel, deren Ausbleiben nun Gott zur Last fällt, und eine Rechtfertigung Gottes erforderlich macht. Fliehen lässt der Verfasser den Jona am angemessensten westwärts auf das Meer, fehlschlagen zugleich muss dieser Versuch, und auch Jona am Leben erhalten werden, wenn er anders in Ninive noch predigen soll. Daher denn der Sturm und daher der rettende Fisch. Das Buch Jonas ist wegen seines sprachlichen Charakters und wegen seiner atomistischen Benutzung früherer Autoren ein Product sehr später Zeit. Der mährchenhafte und abentheuerliche Geist der Erzählung lässt ihre Heimath in Aegypten suchen, in dem Lande der Wunder, wo der Schauplatz der Erzählungen von Joseph und Rhampsinit, und welches das 3 Buch der Maccab., die

1) Die zwölf kleinen Propheten, erklärt von F. Hitzig. Leipz. 1838. S. 359 flgd.

Fabeln Lokman's und so viele Mährchen der 1001 Nacht u. s. w. erzeugt hat. Eben dahin führt der ägyptische קִיקָיוֹן. Man erwäge ferner die Nähe des Buches Obadja. Beide kleine Schriften, Obadja und Jona, zwischen zwei alte Propheten hineingesteckt, gehören gleichmässig einem sehr späten Zeitalter an, hängen beide gleich sehr sclavisch von alten Schriftstellern, namentlich Joel, ab; und in beiden lässt sich derselbe gesunkene Hebraismus nachweisen. Da Obadja ferner 5, 2 die Offenbarung eben so äusserlich auffasst, wie unser Verf. das Verhältniss zwischen Gott und den Propheten, und vs. 20 als seinen Aufenthaltsort Aegypten andeutet, so dürften beide Schriften einem und demselben Verfasser zuzuweisen sein. Dann würde sich auch die nächste Veranlassung des Buches Jona ergeben. Das ein heidnisches Volk bedrohende Orakel Obadja's blieb unerfüllt; das Heer des Antigonus wurde von den Arabern Petra's, d. i. den Edomitern, aufgerieben (Diod. Sic. 19, 95); und das Buch Jona soll wegen solches Nichteintreffens der Weissagung den Propheten, wie auch den Jehova, entschuldigen."

Wenn Hitzig die Vermuthung ausspricht, dass das Orakel Obadja's und das Buch Jonas einem und demselben Verfasser zuzuweisen seien, und dass dieser in Aegypten gelebt habe: so ist dies doch zu sehr eine blosse Vermuthung, als dass es einer ernstlichen Widerlegung bedürfte. Denn gehören auch beide unstreitig einem späteren Zeitalter an, und mögen auch beide von früheren Dichtern abhängig sein: so können doch diese zufälligen Aehnlichkeiten bei sonst völliger Verschiedenheit des Geistes unmöglich als ein hinlänglicher Grund betrachtet werden, beide für das Werk eines und desselben Verfassers zu halten. Eben der verschiedene poetische Charakter, so weit er sich aus zwei so kleinen Dichtungen beurtheilen lässt,

spricht entschieden gegen Hitzig's Meinung. Jeder lese nur das Orakel Obadja's und das Gebet des Jonas, und verbinde allenfalls die erste beste Charakteristik dieser beiden Stücke, etwa die von Eichhorn in seiner Einleitung damit, und die Verschiedenheit beider wird ihm von selbst einleuchten. Noch unbedeutender sind die Gründe, warum der oder die Verfasser beider Bücher in Aegypten gelebt haben sollen, so dass ich es für überflüssig halte, darüber auch nur ein Wort hinzuzufügen. — Aber auch abgesehen von dem, was Hitzig über den Verfasser und die Veranlassung zu unserem Buche gesagt hat, zweifle ich sehr daran, ob der von ihm aufgestellte Satz der Hauptsatz desselben sein könne. Es wiederholt sich hier offenbar Alles, was bei der Prüfung der Herderschen Hypothese gegen die Ausleger gesagt worden ist, welche bei der Festsetzung des Zweckes unseres Buches auf den Gegensatz zwischen Jonas und den beiden heidnischen Partheien keine Rücksicht nehmen. Ohne Zweifel wäre die Nichterfüllung des von Obadja gegen die Edomiter ausgesprochenen Orakels durch die Erzählung des Buches Jonas in den Augen der Juden nicht genügend gerechtfertigt worden; denn von einer Busse und Besserung derselben, wegen welcher sie verschont worden wären, konnte schwerlich die Rede sein; und wollte man auch eine andere Veranlassung des Buches annehmen, als von Hitzig geschehen ist: so würde, wie schon bei der Prüfung der von Michaelis und Eichhorn aufgestellten Ansicht gezeigt worden ist, eine blos fingirte Besserung der Niniviten schwerlich dem von Hitzig angegebenen Zwecke genügt haben. Am wenigsten aber ist das edle Betragen der Schiffsgesellschaft des Jonas von ihm auf eine befriedigende Art erklärt worden, wenn er sagt: „Das Dankgebet des Jonas und seine männliche Resignation zeigen ihn in einem günstigen Lichte,

und wenn die Heiden ihn ins Meer werfen, so beweist das gewiss nicht für ihren Edelmuth und Herzensgüte. Dass sie aber nach der Entscheidung des Looses ihn doch nicht alsbald über Bord werfen wollen, dass sie dem Jehova Gebete und Opfer weihen, damit bezweckt der Verfasser wol nicht, die Heiden günstig zu schildern, sondern dem Jehovapropheten den gebührenden Respect, dem Jehova die ihm schuldige Verehrung erzeigen zu lassen.“ Blieb denn etwa nach der Vorstellung der alten Welt, die das Unglück, welches die ganze Schiffsgesellschaft getroffen hatte, von einem Schuldigen aus ihrer Mitte ableitete, nachdem sie diesen durchs Loos entdeckt hatten, und er selbst seine Schuld bekannt hatte, etwas Anderes übrig, als den Schuldigen seine Strafe büssen zu lassen? Es sollte also nicht für ein Zeichen von Edelmuth und Herzensgüte gelten, wenn sie dennoch zuvor den Versuch machen, das Schiff wieder ans Ufer zurückzubringen, und ihn ans Land auszusetzen? Und wenn sie nach ihrer Rettung dem Jehova Opfer und Gelübde weihen, sollte es da wol natürlich sein, mehr an die dem Jehova erwiesene Verehrung zu denken, als an diejenigen, die ihm dieselbe erweisen? Doch wozu mehr Worte über eine an sich klare Sache?

μ) Hierher gehört endlich noch die neuste Schrift, die mir über den Jonas zu Gesichte gekommen ist, eine Abhandlung von Prof. Jäger [1]). Der Schluss des Ganzen 4, 11 weist nach ihm durch die umständliche Hervorhebung der grossen Stadt auf Anfang 1, 2 und Mitte 3, 2. 3 des Buches zurück. Eben diese wiederholte Hervorhebung der

1) Ueber den sittlich-religiösen Endzweck des Buchs Jonah, über die Zeit seiner Abfassung und über den Grund seiner Stellung im Kanon des A. T., in der Tübinger Zeitschrift für Theologie von Baur, Kern, Schmid. Tübingen 1840. S. 61 — 167, bes. S. 126 ff. Auch besonders abgedruckt. Tübing. 1840.

Grösse Ninive's und die Betrachtung dieser Grösse als eines Grundes der Verschonung scheint auf eine besondere Rücksicht hinzudeuten, welche der Verf. auf diese bestimmte Stadt zu nehmen Veranlassung hatte; denn an und für sich betrachtet kann die Grösse der Stadt kein besonderer Grund zu ihrer Verschonung sein. Für Gott ist auch das Grösste klein und das Kleinste gross. Eine Unterscheidung, wie sie 4, 11 gemacht ist, konnte nur vom populären Standpunkte aus gemacht werden und in der Absicht, eine verkehrte, feindselige Stimmung der Israeliten in Absicht auf eine bestimmte grosse Stadt zu bekämpfen. Das Buch Jonas aber ist wahrscheinlich während des Exils und in Babylon geschrieben, also zu einer Zeit, in welcher sich je länger je mehr eine mürrische Unzufriedenheit über die Führungen Gottes und insbesondere über die Verschonung der Heiden, und eben damit ein unduldsamer Geist der Juden entwikkelte, deren Hass sich gegen die Hauptstadt des Volks richtete, das sie gefangen hielt. Das war nun freilich nicht Ninive, sondern Babylon, aber wir lesen hier ja auch nicht Geschichte, sondern Dichtung. So wie der Verf. passend als Repräsentanten seiner Zeitgenossen, der Judäer, einen Propheten aus der längst entschwundenen Zeit wählte; so als Repräsentanten der grossen heidnischen Stadt Babylon die in einer längst entschwundenen Zeit durch ihre Grösse ausgezeichnete Stadt Ninive. Ninive (Babylon) also ist das Hauptobject, auf welches sich das Ganze bezieht. Und welches ist der didactische Zweck? Zunächst offenbar der: die göttliche Handlungsweise bei der Verschonung Ninive's (Babylon's) zu rechtfertigen. Darauf weist der Schluss 4, 11 hin, aber dieser Schluss bezieht sich auch zurück auf die Mitte und den Anfang des Buchs. Dort ist von der Verschonung

der Niniviten die Rede, so fern sie Gott schon als seine Geschöpfe theuer sind, und unter ihnen sich so viele Unschuldige befinden; hier in der Mitte wird die Strafe nicht vollzogen, sofern sie sich bessern. In beiden Fällen zeigt sich die verschonende Liebe Gottes als eine heilige; daher können wir den Zweck unseres Buches bestimmter so ausdrücken: *Rechtfertigung der aus der heiligen Liebe Gottes fliessenden göttlichen Handlungsweise gegen die Heiden.* — Aber warum bedurfte es bei den Juden dieser Rechtfertigung? 1) weil sie sich dem Wahne hingegeben hatten, als ob die Heiden von Gott verworfen und seiner Strafgerechtigkeit verfallen sein sollten. Dagegen zeigt der Verfasser, das Letztere sei nur der Fall, so fern sie sich sittlicher Verkehrtheit überlassen; das Erstere so wenig, dass Gott vielmehr ihre Besserung wünsche, und sie, wenn sie sich besserten, begnadige, dass sie schon als seine Geschöpfe Gegenstände seiner erbarmenden Liebe seien. 2) Weil die Juden sich dem Wahne hingegeben hatten, als ob die Heiden ihnen auch in sittlicher Beziehung nachständen, jene רְשָׁעִים, diese צַדִּיקִים seien. Daher stellt der Verfasser die Heiden und besonders die Niniviten in Contrast zu Jonas, dessen Betragen deutlich zeigt, wie unwürdig das jüdische Volk der hohen Bestimmung sei, Träger einer die Rettung und Beglückung Aller beabsichtigenden göttlichen Offenbarung auch an die Heiden zu sein. 3) Weil die Juden, einer tiefern Erkenntniss ihrer Sündhaftigkeit ermangelnd, statt durch Leiden sich bessern zu lassen, dadurch nur zum Hass gegen die Werkzeuge der göttlichen Strafgerechtigkeit entflammt wurden, und obwol Gott für ihre Rettung dankend doch in ihrem selbstgefälligen Dünkel mit Gott haderten. Daher das Gebet, daher das so nachdrucksvoll wiederholte הַהֵיטֵב חָרָה־לָךְ. — So scheint sich die ganze

Composition des Buches aus dem didactischen Endzweck desselben zu ergeben. Es scheint daher die Annahme unnöthig, dass gewisse Traditionen Einfluss darauf gehabt haben. Möglich bleibt es freilich, dass der wahrscheinlich in Babylon lebende Verf. den Babylonischen Mythos vom Oannes kannte, und daher um so leichter auf die wundersame Composition verfiel, die wir in unserem Buche finden. Eben so mag vielleicht die Anschauung der Adonistrauerfeste und der Adonisgärten Einfluss gehabt haben auf die Schilderung des Ninivitischen Trauerfestes und auf die Fingirung des schnell aufblühenden und verwelkenden Wunderbaumes [1]. — Der Verf. unseres Buches lebte wahrscheinlich zur Zeit des Exils in Babylon und zwar in der Periode, in welcher auch Ezechiel wirkte, mit dem er so viele Aehnlichkeit hat, dass man versucht werden könnte, Ezechiel selbst für den Verfasser zu halten. Denn ähnlich ist bei beiden 1) die groteske Darstellungsweise. 2) Beide sind grösstentheils nur der Wiederhall früherer Propheten. 3) Beide haben in ihren Grundsätzen und Ansichten grosse Aehnlichkeit. Dahin gehört die Ansicht über Gottes Wohlgefallen an der Umkehr und Rettung des Sünders Ezech. 18, 23. (Vgl. Jerem. 18, 7. 8. Er wirkte mit Ezechiel unter gleichen Umständen, nur jener in Palästina, dieser in Babylon, und beide haben überhaupt in ihren Ansichten grosse Aehnlichkeit). Ferner die schwere Verantwortung eines Propheten, welcher den ihm gewordenen Auftrag nicht willig vollzieht, stellt unser Buch factisch dar, und Ezechiel äussert sich verschiedentlich darüber 3, 18 ff. 33, 6. 8. (Vgl. Jerem. 17, 15. 16). Den unzufriedenen, übermüthigen Geist des jüdischen Volkes stellt unser Buch factisch dar, Ezechiel äussert sich mit vielem Eifer darüber

1) Vergleiche über beide Punkte unten die Baursche Ansicht.

2, 3 ff. 3, 6 ff. 9, 9 u. a. a. St. (Vgl. Jerem. 9, 24 — 25.) Die Verkehrtheit des leidenschaftlichen Sinnes der Juden, welcher nur die alsbaldige Zerstörung Ninive's (Babylon's) begehrte, stellt unser Buch factisch dar; Ezechiel enthält sich nicht nur, eine Drohung gegen Babylon auszusprechen, tadelt nicht nur Zedekias wegen seiner Bundbrüchigkeit gegen Babylon 17, 12 ff. 21, 25 ff.; sondern er bekämpft auch die falschen Propheten, welche durch falsche Vorspiegelungen das jüdische Volk gegen Babylon aufreizten. (Vgl. Jerem. 28. 29, besonders 29, 7 ff.).

Auf die Vermuthung, dass Ezechiel der Verfasser unseres Buches sei, wird wol Prof. Jäger selbst eben kein grosses Gewicht legen. Ist es schon oft genug sehr schwer, blos aus innern Gründen Jemandem ein Buch, das ihm beigelegt wird, abzusprechen: so steigt diese Schwierigkeit doch noch mehr, wenn man von einem Buche, dessen Verfasser völlig unbekannt ist, darzuthun versucht, dass dieser oder jener bekannte Schriftsteller der Verfasser desselben sei. Der Regel nach wird man durch einen solchen Versuch entweder gar nichts oder höchstens eine schwache Wahrscheinlichkeit erreichen. Einige Aehnlichkeit im Stil und in der Darstellungsweise, in Grundsätzen und Ansichten reicht doch noch lange nicht hin, um einem Verfasser ein Buch zu vindiciren. Kommt dazu noch, dass diese Darstellungsweise, diese Ansichten und Grundsätze so ziemlich ein Allgemeingut der Zeit waren, in welcher das namenlose Buch geschrieben ist: so wird der Schluss offenbar noch misslicher. Wer wird aber wol die Neigung der späteren Juden für eine wundersame Einkleidungsweise abläugnen? Und ist bei den späteren Propheten der Hebräer nicht oft genug eine gewisse Nachahmung der früheren unverkennbar? Und was die Grundsätze betrifft, in welchen nach Jäger der Verfasser des Buches Jonas und Ezechiel

mit einander übereinstimmen: so hätte schon der Umstand ihn in seinem daraus gezogenen Schlusse auf die Identität beider etwas zweifelhaft machen müssen, dass es ihm so leicht wurde, treffende Parallelen für diese bei ihrem Zeitgenossen, dem Jeremias, zu finden. Deutet dies nicht vielmehr dahin, dass die Aehnlichkeit, welche sich zwischen dem Ezechiel und dem Jeremias und wir wollen hinzusetzen dem Verfasser des Buches Jonas findet, blos daher entstanden sei, weil sie unter gleichen Umständen wirkten, und weil diese Grundsätze und Ansichten unter den gegebenen Umständen natürlich und wahrscheinlich ziemlich allgemein waren? Aber eben deswegen können sie auch für die Identität des Ezechiel und des Verfassers unseres Buches nichts beweisen. — Ferner ist bei einiger Aehnlichkeit nicht dennoch der ganze schriftstellerische Charakter beider so verschieden, dass wir schon aus dem Grunde kaum an ihre Identität denken dürfen? Wo ist von der glühenden Phantasie des Ezechiel, die ihn so oft zu kühnen, originellen Bildern fortreisst, in unserem Buche auch nur die leiseste Spur? Wo findet sich hier diese überladene Ausmalung der Bilder, die bei dem Ezechiel so häufig ist? Zwar werden in unserem Buche wundervolle Begebenheiten erzählt, aber so kalt, als wären sie die einfachsten, natürlichsten Facta. Die Phantasie hat an der Darstellung derselben nur einen sehr geringen Antheil. Schon um dieses Charakters willen dürfen wir schwerlich an Ezechiel als den Verfasser unseres Buches denken. Auch findet sich von den vielen Lieblingswendungen und Redensarten, die so häufig bei dem Ezechiel wiederkehren [1]), auch nicht eine in dem Buche Jonas wieder.

1) Vgl. Der Prophetismus der Hebräer von A. Knobel, Thl 2. S. 309 ff.

Wenn ferner Jäger es für wahrscheinlich hält, dass der Verfasser des Buches während des Exils in Babylon gelebt habe: so mag die Möglichkeit dieser Voraussetzung eingeräumt werden, da ich nichts aufzufinden weiss, was entschieden für oder gegen diese Behauptung spräche. Jäger hat auch in der That nichts zur weiteren Begründung derselben gethan, sondern nur durch die auch von Anderen oft genug angeführten Gründe nachgewiesen, dass das Buch einer späteren Zeit angehören müsse.

Doch die Behauptung Jäger's, dass der Verfasser wahrscheinlich in Babylon gelebt habe, und mit dem Ezechiel eine und dieselbe Person sei, hängt nicht so genau mit seiner Ansicht von dem Zweck und der Bedeutung unseres Buches zusammen, dass man nicht jene aufgeben, und dennoch diese fest halten könnte. Aber auch in dieser Rücksicht kann ich nicht ganz mit ihm übereinstimmen. Ich läugne zwar nicht, dass eine „Rechtfertigung der aus der heiligen Liebe Gottes fliessenden göttlichen Handlungsweise gegen die Heiden" in dem Zwecke des Verfassers lag; dafür spricht der Schluss des Buches deutlich; aber ich glaube nicht, dass in diesem Satze der Zweck vollständig ausgesprochen sei. Hätte der Verfasser nämlich keinen anderen Zweck gehabt, als diesen: so würde die ganze erste Hälfte des Buches müssig da stehen. Welche Beziehung hat die Flucht des Propheten, sein Verschlungenwerden von einem Seeungeheuer und sein Gebet auf diesen Hauptsatz? Oder will man etwa die aus heiliger Liebe hervorgehende Sorge Gottes für die Heiden darin geschildert finden, die den Propheten, der sie zur Busse auffordern soll, wider seinen Willen durch die Wunder seiner Allmacht zwingt, diesen Auftrag auszuführen? Das wird doch wol kaum Jemand im Ernste behaupten, und das um so weniger, da auch so das Gebet sich nicht natürlich

anschliessen würde, und doch wüsste ich kaum eine andere denkbare Beziehung auf den angegebenen Hauptsatz zu nennen. — Ferner, warum wurde überhaupt das ganze Buch hindurch der Prophet in ein so ungünstiges Licht gestellt? War es nöthig, die Juden in ihrem Symbol, dem Jonas, so tief herunter zu setzen, wenn der Verfasser keinen anderen Zweck hatte, als die Heiden als Menschen darzustellen, die auch der Erbarmung Gottes würdig wären? Gewiss nicht. — Das bisher Gesagte hat Jäger offenbar auch gefühlt, und daher versucht, diese Einwürfe im Voraus zu entkräften. Er glaubt dies durch die Beantwortung der Frage zu erreichen: warum bedurfte es bei den Juden dieser Rechtfertigung? Aber er legt in die Antwort mehr hinein, als in der Frage liegt. Die Antwort hätte offenbar etwa nur so lauten müssen: darum, weil die Juden sich dem Wahne hingegeben hatten, als ob die Heiden von Gott verworfen und seiner Strafgerechtigkeit verfallen sein sollten; darum, weil sie die Heiden für ungebesserte und der Besserung unfähige Menschen, רְשָׁעִים, hielten. Dass dagegen die Juden oft viel schlechter seien, als die Heiden, dass sie einer tiefern Erkenntniss ihrer Sündhaftigkeit ermangelnd, statt durch Leiden sich bessern zu lassen, dadurch nur zum Hass gegen die Werkzeuge der göttlichen Strafgerechtigkeit entflammt wurden, und obwol Gott für ihre Rettung dankend doch in ihrem selbstgefälligen Dünkel mit Gott haderten, das gehörte dies Mal gar nicht hierher, wenn der Verfasser wirklich keinen anderen Zweck hatte, als den ihm von Jäger beigelegten. Hat der Verfasser die Niniviten und den Jonas absichtlich in den Contrast gestellt, in dem sie in unserem Buche stehen; will er durch das Betragen desselben zeigen, wie unwürdig das jüdische Volk der Bestimmung sei, Träger einer die Rettung und Beglückung Aller beabsichtigenden

göttlichen Offenbarung auch an die Heiden zu sein; hat er wirklich durch den Unmuth, den Jonas über die Verschonung Ninive's äussert, den selbstgefälligen Dünkel bezeichnen wollen, mit dem die Juden das Betragen Gottes gegen die Heiden tadelten: so sind offenbar nicht die Niniviten allein, sondern eben so sehr das jüdische Volk das eigentliche Object des Verfassers, und in der Aufstellung des Hauptsatzes hätte auf beide gleichmässig Rücksicht genommen werden müssen. Wollten wir dies aber thun, so kämen wir im Wesentlichen auf die von Michaelis und Eichhorn aufgestellte Ansicht zurück.

Wäre also auch das Buch Jonas eine Fabel: so könnte doch keine der angeführten Ansichten die richtige sein, da sich keine derselben ohne bedeutende Schwierigkeiten durchführen lässt; und doch möchten wol diejenigen, welche angeführt worden sind, die vorzüglichsten unter den Versuchen sein, welche den Jonas für eine Fabel erklärt haben. Schon daraus lässt sich im Voraus vermuthen, dass die Fabelansicht von unserem Buche überhaupt wol nicht die richtige sei. Und wirklich, diese vorläufige Vermuthung lässt sich auch durch mehrere Gründe als nicht ungegründet darthun. — Zweifelsgründe gegen diese Ansicht im Allgemeinen lassen sich aber möglicher Weise nur aus einer doppelten Quelle schöpfen; entweder aus einer Vergleichung mit den übrigen Fabeln des alten Testamentes, in welchem Falle die Frage wäre, ob unsere Fabel diesen analog sei oder nicht (aus dieser Nichtanalogie würde bei der geringen Anzahl der Fabeln in den übrigen Büchern des alten Testamentes freilich kein stringenter Beweis geschöpft werden können; aber ein Wahrscheinlichkeitsbeweis wäre es doch immer), oder aus der Untersuchung, ob unser Buch überhaupt den Forderungen entspreche, die man an jede nicht misslungene Fabel machen kann, und die wir nicht

nur in den übrigen Fabeln des alten Testamentes, sondern auch in den Fabeln der Griechen und Römer erfüllt finden. Sollten sich von dieser Seite her bedeutende Einwendungen gegen die Fabelansicht von unserem Buche machen lassen: so würde daraus allerdings mehr, als aus der vorigen Art von Einwendungen folgen; denn höchst unbillig wäre es doch, von der Voraussetzung einer misslungenen Fabel auszugehen, so lange die Behauptung, dass unser Buch eine Fabel sei, nicht bewiesen ist, sondern eine blosse Hypothese bleibt. Es fragt sich also,

1) was für ein Resultat giebt eine Vergleichung unseres Buches mit den übrigen alttestamentlichen Fabeln? Hierher ziehe ich nur die Punkte, die diesen Fabeln eigenthümlich sind; denn das, was sie mit allen übrigen Fabeln gemein haben, gehört in den zweiten Theil dieser Untersuchung. Es ist hier nur, um es kurz und bestimmt anzugeben, von den Verschiedenheiten in der Erfindung die Rede, die sich zwischen den übrigen alttestamentlichen Fabeln und unserem Buche finden. In dieser Rücksicht würde das Buch Jonas, als Fabel betrachtet, in einer doppelten Hinsicht von der Analogie der übrigen abweichen [1]).

a) In den übrigen Fabeln des alten Testamentes treten Bäume, Thiere oder auch einzelne menschliche Individuen, die zu diesem Behufe, ohne alle weitere geschichtliche Bestimmung, angenommen werden, als handelnde Wesen auf; ganz anders im Buche Jonas. Hier finden wir eine wirklich historische Person als handelndes Wesen. In einer Fabel aber muss der einzelne bestimmte Fall, dessen man sich zur Darstellung einer moralischen Wahr-

1) Ueber diese Materie verdient besonders nachgelesen zu werden, was Joh. Dav. Goldhorn in seinen Excursen zum Buche Jonas, 2ter Excurs S. 44 — 66, darüber vorgebracht hat.

heit bedient, fingirt sein. Das Antreffen einer historischen Person erregt also wenigstens Zweifel dagegen, ob unser Buch auch wirklich diese Grundeigenschaft einer Fabel besitze. Zwar könnte man, um diesen Einwurf wenigstens zum Theil zu entkräften, erwiedern: die Bekehrung der Niniviten spiele in der ganzen Fabel eine Hauptrolle; sollte aber diese eintreten: so mussten sie zuvor zur Reue und Busse aufgefordert werden, und dies habe nicht passender geschehen können, als durch die Person eines Propheten. Den Jonas aber habe der Verfasser darum gewählt, weil dieser damals, als er sein Buch schrieb, so sehr in Vergessenheit gerathen war, dass man beinahe nichts mehr als den blossen Namen von ihm wusste, und weil er ihm aus diesem Grunde, ohne Widerspruch fürchten zu dürfen, gerade den Charakter beilegen konnte, den er zur Erreichung seines Zweckes bedurfte. Der Jonas, wie er in unserem Buche dargestellt werde, sei also eigentlich gar keine historische Person, und der Verfasser habe seine moralische Erzählung blos darum an einen bekannten Namen geknüpft, um ihr dadurch mehr Reiz für seine Leser zu geben. Auch bei den Griechen und Römern, wie zum Beispiel in dem dritten Buche des Phädrus, könnte man ferner sagen, finden wir Fabeln, in welchen historische Personen auftreten; warum sollte denn den Hebräern nicht dasselbe erlaubt gewesen sein, was wir bei den Griechen und Römern wirklich antreffen? Aber dagegen muss doch schon vorläufig erinnert werden, dass dem Jonas in unserem Buche mehrere Prädicate beigelegt sind, die nicht erdichtet zu sein, sondern theils wahre, theils von den Juden für wahr gehaltene Begebenheiten zu enthalten scheinen. Sollte es uns unten bei der Darlegung der eigenen Ansicht gelingen, dieses wahrscheinlich zu machen: so fällt die Fabelansicht dadurch von selbst, als ganz unstatthaft,

weg; denn dann fehlt es ja unserem Buche an der ersten und wesentlichsten Eigenschaft einer Fabel. Ueberdies ist es schon an sich unwahrscheinlich, dass der Verfasser es gewagt hätte den Propheten so auftreten zu lassen, wie es in unserem Buche geschieht, wenn man nie etwas Aehnliches von ihm gehört hatte; denn die Verehrung gegen die alten Propheten, welche so lebendig im Exil erwachte, würde es schwerlich geduldet haben, dass ein Dichter einen Heiligen des Herrn, einen Mann Gottes, vor dem Herrn fliehen und ihn nachher mit Gott auf eine unanständige Art hätte rechten lassen, gesetzt auch, dass man an seinen übrigen Aeusserungen, als ächt jüdischen, keinen Anstoss genommen hätte.

b) Alle übrigen Fabeln des alten Testamentes sind zusammengesetzte Fabeln; unser Buch aber müsste eine einfache Fabel sein. Zusammengesetzt heisst eine Fabel, wenn die Wahrheit, die sie uns anschauend zu erkennen giebt, auf einen wirklich geschehenen oder doch, als wirklich geschehen, angenommenen Fall, weiter angewendet wird, durch den diese Fabel gerade veranlasst wurde [1]). Solcher Fabeln giebt es im alten Testamente nur folgende fünf: Buch der Richter 9, 7 flgd. die Fabel Jotham's, 2 B. Samuel. 12, 1 flgd. die Fabel Nathan's, 2 B. der Könige 14, 9 flgd. die Fabel des Joas; ferner Jesaias 5, 1 flgd. und Ezechiel 17, 3 flgd. Ich wähle gleich die erste, um an ihr das Gesagte zu verdeutlichen, und die Vergleichung mit unserem Buche zu erleichtern. — Gideon, der Vater Jotham's, hatte sich als Heerführer grosse Verdienste um sein Vaterland erworben, wollte aber nicht, obgleich die

1) Vgl. G. E. Lessing in seiner Abhandlung: Von dem Wesen der Fabel, hinter seinen Fabeln. Berlin 1759. S. 114—115; oder in seinen sämmtlichen Werken, Bd. 18. Berlin 1827. S. 161—162.

Hebräer es ihm antrugen, nach Beendigung des Krieges an der Spitze der Nation als Schofet stehen bleiben, sondern trat wieder in den Privatstand zurück. „Weder ich," sagte er, „noch meine Söhne sollen über euch herrschen, sondern allein Jehova." Mit seinen vielen Weibern zeugte er siebenzig Söhne, und mit einem Kebsweibe zu Sichem noch einen Sohn, den Abimelech. Dieser überfiel nach dem Tode seines Vaters mit einem Haufen Sichemiten sein väterliches Haus, tödtete alle seine Brüder bis auf den jüngsten, den Jotham, der sich während des Blutbades versteckt hatte, und brachte es durch listige Ueberredungskünste dahin, dass die Sichemiten ihn zum Könige über sich ausriefen. Sobald Jotham dies erfuhr, trat er auf die Höhe des Berges Garizim, und trug vom Berge herab diese schöne Fabel den Sichemiten vor, um ihnen die Beschaffenheit der neuen Königswahl zu zeigen. Dies Erzählte war also die factische Veranlassung zu der Fabel. Kap. 9, 7 — 15 folgt nun die Fabel selbst. Die Bäume wollen einen König über sich setzen. Sie wenden sich anfangs an die edelsten Bäume, und tragen ihnen die königliche Würde an, an den Oelbaum, den Feigenbaum, den Weinstock; aber alle schlagen diese Würde aus, so wie es einst der Gideon nebst seinen Söhnen gethan hatte. Endlich wenden sich die Bäume an den niedrigen Dornbusch. Dieser nimmt sogleich die ihm angetragene Würde an, und zwar mit Worten, welche deutlich zeigen, was sie von diesem ihrem Könige zu erwarten haben. „Ists wahr," spricht er, „dass ihr mich zu eurem Könige salbet, so kommt und vertraut euch meinem Schatten an; wo nicht, so fahre Feuer aus dem Dornbusch, und fresse die Zedern Libanon's." Unter demselben Prognosticon, das der Dornbusch aussprach, war der niedrige, durch Brudermord sich hebende Abimelech König der Sichemiten geworden. Die Anwendung der Fabel

auf den vorliegenden Fall folgt nun von V. 16 — 20. Also diese Fabel ist durch eine wirkliche Begebenheit veranlasst, und unmittelbar wieder auf diese angewandt. — Eben so ist es auch bei den übrigen alttestamentlichen Fabeln. So ward die Fabel Nathan's 2 B. Samuel. 12, 1 flgd. durch David's Handel mit dem Weibe des Urias und den Mord des letzteren veranlasst, und wird vom siebenten Verse an auch auf die vorliegende Veranlassung angewandt. Die Fabel des Joas 2 B. der Kön. 14, 9 ward veranlasst durch eine stolze Kriegserklärung, welche der jüdische König Amazia an ihn ergehen liess; die Fabel Jesaias 5, 1 durch das gegenwärtige sittliche Verderben der hebräischen Nation, namentlich besonders durch die Unterdrückung der Unschuld, welche sich die Reicheren und Mächtigeren gegen den ärmeren Theil der Nation erlaubten; endlich die Fabel Ezechiel 17, 3 durch den treulosen Abfall des jüdischen Königes Zedekias von dem babylonischen Könige Nebucadnezar, und dessen Hinneigung zu dem ägyptischen Könige. Die Anwendung dieser Fabeln auf die angegebenen, sie veranlassenden Fälle ist immer mit ausdrücklichen Worten hinzugefügt. — Ganz anders würde es sich mit dem Buche Jonas verhalten, wenn es eine Fabel wäre; es müsste eine einfache Fabel sein, das heisst [1]), eine solche, die durch keinen wirklichen Vorfall veranlasst wurde, also auch auf keinen solchen Fall wieder angewandt werden konnte. Es ist ihr genug, eine allgemeine Wahrheit durch die erdichtete Geschichte ihrer Fabel erläutert zu haben; genug, wenn sich aus der erdichteten Begebenheit eine allgemeine Wahrheit folgern lässt. Bei dem Buche Jonas ist uns wenigstens weder eine solche factische Veranlassung [2]), noch die Anwendung der Fabel auf diesen

1) Lessing a. a. O.

2) Wenn auch einzelne Ausleger, wie zum Beispiel Hitzig, eine

sie veranlassenden Fall bekannt. Diese Art von Fabeln ist also ganz gegen die Analogie der übrigen Fabeln des alten Testamentes; sie wäre die einzigste in ihrer Art. Freilich kann dieser Grund, wie gesagt, nur einen Wahrscheinlichkeitsbeweis abgeben, da die Anzahl der hebräischen Fabeln, mit denen wir unser Buch vergleichen können, so klein ist. Es bleibt immer möglich, dass in den für uns verloren gegangenen Theilen der hebräischen Literatur sich Fabeln der letzten Art gefunden hätten, dass also auch diese den Hebräern nicht ganz unbekannt gewesen wäre. Aber von der anderen Seite lässt sich nicht läugnen, dass diese letztere Art von Fabeln überhaupt das Eigenthum späterer Zeiten zu sein scheint; denn sie erfordert mehr Kunst und Abstraction als die andere, der wir allerdings ein sehr hohes Alter unter allen Völkern nicht absprechen dürfen. Aesopus machte die meisten seiner Fabeln bei wirklichen Vorfällen. Die Fabel des Menenius Agrippa Liv. 2, 32 ward durch die Auswanderung des Volkes auf den heiligen Berg veranlasst, und sogleich auf den vorliegenden Fall angewandt. — Wichtiger für die Entscheidung des Streitpunktes möchte indessen wol noch

2) die Frage sein, ob unser Buch, als Fabel betrachtet, alle Forderungen erfüllt, die wir mit Recht an jede nicht misslungene Fabel machen. Auch dies möchte wol nach dem Folgenden bezweifelt werden. Wir bemerken also

a) in Ansehung der Wahrheit, die in unserer Fabel vorgetragen sein soll, dass sie unmöglich deutlich und bestimmt genug dargelegt sein könne; denn wie wäre es sonst möglich, dass eine so grosse Verschiedenheit in den

solche specielle Veranlassung zu der Erzählung unseres Buches haben angeben wollen: so beruht doch Alles, was sie darüber gesagt haben, zu sehr auf leeren Hypothesen, als dass hier noch weitere Rücksicht darauf genommen werden könnte.

Meinungen unserer grössten Exegeten darüber hätte entstehen können? Der Leser, der den wahren Zweck unseres Buches, wenn man es als Fabel betrachtet, so angeben sollte, dass sich nicht sogleich eine Reihe Zweifel gegen die Richtigkeit der Angabe erhöbe, müsste beinahe eben so erfinderisch sein, als der Verfasser unseres Buches selbst, und so kann und darf keine gute oder auch nur einigermassen gelungene Fabel beschaffen sein. Die Lehre, die Wahrheit, die sinnlich dargestellt werden soll, muss dem Zuhörer oder Leser nach geendigter Rede lebendig vorschweben, so dass Jeder gleich sieht, das ist der Zweck des Verfassers, oder die Fabel hat ihren Zweck nicht erreicht, wäre also misslungen. Dass dies aber bei unserem Buche unmöglich der Fall sein könne, beweist der Streit der Gelehrten über das, was eigentlich in unserer Fabel gelehrt werden soll, hinlänglich. Ihnen konnte doch unmöglich die in unserer Fabel versinnlichte Wahrheit deutlich vorschweben; denn wie hätten sie dann auf so verschiedene Resultate kommen können? So versteckt müsste also auf jeden Fall die vorgetragene moralische Lehre liegen, dass nur der grösste Scharfsinn sie wieder herausfinden könnte; oder mit anderen Worten, die Fabel müsste zu den nicht gelungenen gezählt werden. Wer aber berechtigt uns zu einer solchen Voraussetzung?

b) Auch in Ansehung der Darstellung entspricht das Buch Jonas, als Fabel betrachtet, nicht unseren Erwartungen; es fehlt ihm als solcher an Einheit, Rundung und Kürze. Anders urtheilt zwar namentlich Herder [1]), aber ohne Gründe für seine Behauptung anzugeben, und nach

1) J. G. Herder's Briefe das Studium der Theologie betreffend S. 136, oder sämmtliche Werke, zur Religion und Theologie, Bd. 13. S. 115.

ihm Möller [1]) und Bauer [2]); aber auch sie geben eben so wenig Gründe dafür an. Freilich lassen sich wol auch schwerlich anders Gründe dafür anführen, als durch eine Vergleichung einer moralischen Wahrheit, die man als Zweck der Fabel festsetzt, mit dem Inhalte unseres Buches, wo dann eine vollständige Analyse desselben zeigen muss, ob das Buch wirklich diese Eigenschaften hat oder nicht. Etwas der Art ist freilich auch von jenen Männern geschehen; es schien ihnen ihre Hypothese alle Erscheinungen in unserem Buche zu erklären, also natürlich, dass sie so darüber urtheilen mussten, wie sie gethan haben. Bei der oben angestellten Prüfung ihrer Ansichten befriedigte uns aber ihre Erklärung nicht; also können wir auch hier nicht geradezu ihr Urtheil anerkennen, da das, worauf es ruhete, weggefallen ist. Wir wollen daher kurz unser Urtheil zu rechtfertigen suchen. Es fehlt unserem Buche also

α) an Einheit, das heisst, an einer genauen Beziehung und Uebereinstimmung aller einzelnen Theile zu einem Endzweck [3]). Alles muss sich auf die moralische Wahrheit genau beziehen, welche den Zweck der ganzen Fabel ausmacht. Das Nichtvorhandensein dieser Eigenschaft wird genugsam bewiesen durch die factische Uneinigkeit, welche über den Zweck dieses, als Fabel betrachteten, Buches unter den Exegeten herrscht. Wäre wirklich eine genaue Beziehung aller einzelnen Theile auf einen einzigen Hauptsatz da; wiese Alles auf eine und dieselbe moralische Wahrheit hin, und liesse sich eben deswegen nur e i n e

1) J. G. A. Möller Jona, eine moralische Erzählung, S. 155.

2) Entwurf einer historisch-kritischen Einleitung in die Schriften des A. T. von Geo. Lor. Bauer, 3te Aufl. Nürnb. und Altorf 1806. S. 486.

3) Lessing in der citirten Abhandlung S. 136, in den sämmtlichen Werken, Thl 18. S. 179.

Lehre aus allen Theilen in ihrem gegebenen Zusammenhange mit dem Ganzen ableiten, die den Zweck der Fabel ausmachte, wie war es denn möglich, dass so verschiedene Ansichten von unserem Buche entstehen konnten? Das ist kaum begreiflich. Hat doch nie ein Streit obgewaltet über den Zweck der übrigen Fabeln im alten Testamente!

β) An Rundung, das heisst, an einem abgemessenen symmetrischen Verhältnisse aller einzelnen Theile zum Ganzen. Diese erlaubt kein längeres Verweilen bei irgend einem Gegenstande, als zur deutlichen Hervorhebung des Hauptsatzes erforderlich ist. Das Buch könnte also denkbarer Weise Einheit haben, alle Theile könnten sich wirklich auf den angegebenen Hauptsatz beziehen, ohne dass es deswegen Rundung hätte, ohne dass der Verfasser bei keinem Umstande der Erzählung zu lange oder zu kurz verweilte; aber wo keine Einheit ist, da kann unmöglich Rundung sein; denn wo die Einheit fehlt, da verweilt ja der Verfasser bei einem nicht genau zum Hauptsatze gehörigen Gegenstande, und zieht dadurch das Auge des Lesers von seinem eigentlichen Zwecke ab, übertritt also auch das Gesetz der Rundung. — Auch haben wir bei den bisher angeführten Versuchen gezeigt, dass es ihnen an dieser Eigenschaft fehle, und wer getraut sich wol nach so vielen vergeblichen Versuchen solcher Männer einen Hauptsatz aufzustellen, den nicht derselbe Vorwurf träfe?

γ) An Kürze. Kürze ist freilich ein sehr relativer Begriff, und ein paar Worte mehr oder weniger machen freilich eine Dichtung weder schlechter noch besser, wenn sie nur ihren Zweck erreicht, und an Gehalt das ist, was sie sein soll; aber als Fabel ist das Buch Jonas doch, zumal wenn man es in dieser Rücksicht mit den übrigen Fabeln des alten Testamentes oder mit denen der Griechen

und Römer vergleicht, weit über das gewöhnliche Maass hinausgegangen.

Und doch sind diese drei Eigenschaften nothwendige Erfordernisse einer guten Fabel. Der Verfasser einer Fabel hat ja die Absicht, uns eine moralische Wahrheit anschaulich darzustellen. Er wird also es sorgfältig vermeiden müssen, die Theile derselben so einzurichten, dass sie uns Anlass geben, irgend eine andere Wahrheit in ihnen zu erkennen, als wir in allen Theilen zusammengenommen erkennen sollen. Viel weniger wird er eine fremdartige Wahrheit mit ausdrücklichen Worten einfliessen lassen, damit er unsere Aufmerksamkeit nicht von seinem Zwecke abbringe, oder wenigstens schwäche, und so die Enthüllung der vorgetragenen Wahrheit erschwere [1]). Beides würde offenbar geschehen, wenn man die Rundung und Einheit der Fabel verletzte. Kurz aber muss eine Fabel sein, weil man den Lehrsatz einer Fabel, dessen Theile so gewaltsam aus einander gedehnt sind, nicht mehr anschaulich erkennen würde. Wir müssen den einzelnen Fall auf ein Mal in seinem ganzen Zusammenhange übersehen können, oder die Wahrheit, die in der Fabel vorgetragen werden soll, schwebt uns nicht mehr lebendig vor [2]). — Bei diesem Widerspruch, in dem unser Buch, als Fabel betrachtet, so wol mit den übrigen Fabeln des alten Testamentes, als mit den Fabeln anderer Völker stehen würde, bei diesen unverkennbaren Mängeln, die wir ihm, von dieser Seite betrachtet, beilegen müssten, verliert es fast alle Wahr-

1) Vgl. Lessing's Abhandlung: Von dem Vortrage der Fabeln (hinter seinen Fabeln) S. 225, oder s. sämmtl. Werke, Bd. 18. S. 249, dessen Worte ich fast beibehalten habe; und: Von dem Wesen der Fabel S. 137 flgd., sämmtl. Werke, 18ter Bd. S. 180.

2) Lessing's Abhandlung: Von der Eintheilung der Fabel (hinter s. Fabeln) S. 211 flgd. sämmtl. Werke S. 237.

scheinlichkeit, dass diess die richtige Ansicht von unserem Buche sei.

b) **Andere halten unser Buch für eine symbolische Fabel** (Parabel). Der Unterschied zwischen einer einfachen und symbolischen Fabel ist schon oben festgesetzt worden; wir haben jetzt nur noch die Männer aufzuführen, die sich für diese Ansicht erklärt haben. Dahin gehört

α) Stäudlin [1]). Es scheint mir, sagt er, das Buch Jonas ein prophetisch-symbolisches Stück zu sein, das Jonas selbst einmal dem Volke vortrug. Die symbolischen Handlungen der Propheten waren, um dies Eine aus dem Vorhergehenden dieser Abhandlung auszuheben, seltner wirkliche, als blos in einer Erzählung gedichtete Handlungen, prophetische Parabeln, wie dies besonders deutlich aus Jeremias 13, 1—11 erhellet. Wenn man nicht Ungereimtheiten häufen will, kann der Prophet unmöglich das Alles gethan haben, was hier erzählt wird. Er muss einen leinenen Gürtel anlegen, ihn eine Zeitlang tragen, dann sich nach dem Euphrat begeben, und ihn in eine Felsenritze legen. Hernach wird ihm eine zweite Reise anbefohlen, um den Gürtel wieder hervorzuziehen, und siehe! er war vermodert. Nimmt man an, dass der Prophet wirklich zweimal an den Euphrat ging, so sieht man zwar die Ursache ein, warum er gerade an diesen Ort gehen musste; denn dorthin sollte das Volk ins Exil wandern; aber auf diese Art muss auch der Prophet wenigstens vierhundert Meilen machen, um dem Volke die einfache Lection zu geben, dass es zu nichts mehr tauge und von Gott werde

1) C. Fr. Stäudlin über die symbolischen Handlungen der Propheten, in seinen neuen Beiträgen zur Erläuterung der biblischen Propheten. Göttingen 1791. S. 224 flgd. Vgl. Der Prophetismus der Hebr. von Aug. Knobel, 1ster Thl. Bresl. 1837. S. 420 flgden.

gestraft werden. Hätte er das Alles wirklich gethan, würde er ohne Zweifel seinen Zweck nicht erreicht haben. Die Handlung hätte zu viel Zeit erfordert, als dass sich die Aufmerksamkeit so lange unermüdet hätte erhalten können. Was das Volk nothwendig hätte sehen müssen, wenn es Eindruck auf dasselbe hätte machen sollen, geschieht in einer weiten Entfernung von ihm am Euphrat; was ihm auf ein Mal oder wenigstens in einem leicht zu überschauenden Zusammenhange hätte gezeigt werden sollen, geschieht in einer langen Zeit, und dehnt sich vielleicht durch ein ganzes Jahr aus; kurz mit einem grossen Aufwande von Mitteln wird der Zweck nur um desto sicherer verfehlt. — Aehnliche Beispiele solcher symbolischen Stücke giebt es genug. In allen solchen Fällen führte die Erzählung einer erdichteten Handlung dem Volke Alles schneller vor, und machte so einen um so sicherern Eindruck. — Es giebt jedoch wiederum zwei Arten prophetisch-symbolischer Parabeln (Fabeln). Einige nämlich stehen mit einer wirklichen Handlung in Verbindung, und die beigefügte Erzählung begleitet und erläutert den Sinn der Handlung oder führt sie weiter aus. Die meisten prophetisch-symbolischen Stücke aber wurden von keiner wirklichen Handlung begleitet, sondern erzählen nur eine fingirte Geschichte, um das Volk über irgend eine Wahrheit zu belehren; aber die Darstellung wird doch immer so gefasst, als hätte die Handlung sich wirklich ereignet. — Dies Alles wird von Stäudlin trefflich weiter auseinandergesetzt, und ist vollkommen wahr und richtig. Zu der letzten Art der symbolischen Handlungen nun soll nach seiner Ansicht auch das Buch Jonas gehören; also zu denen, die mit gar keiner wirklichen Handlung verbunden waren, sondern wo das Ganze eine Dichtung ist und folglich, nach der oben davon mitgetheilten Definition, zu den symbolischen Fabeln gehört. — Sinn und Zweck die-

ser symbolischen Fabel waren nach ihm folgende: der Prophet selbst ist das Symbol des israelitischen Volkes. Er ist dem göttlichen Befehle ungehorsam, das Volk war es auch. Er ward dafür bestraft, so wird es auch dem israelitischen Volke gehen. In der Noth reuet ihn sein Vergehen, er bessert sich, und deswegen rettet ihn Gott; eben so hat auch das Volk, im Falle der Reue und Besserung, Rettung und Gnade von Gott zu erwarten. Kap. 2, 9 deutet darauf hin, dass unter dem Ungehorsam gegen Gott Abgötterei zu verstehen sei, und eine Belehrung darüber war auch wirklich in den abgöttischen Zeiten des Propheten, während der Regierung Jerobeam's des Zweiten, ganz an ihrem Orte. Im dritten und vierten Kapitel ändert sich die Rolle des Propheten, und ein neuer Theil des Buches beginnt. Der Prophet tritt in eigener Person als wirklicher Prophet auf, nicht als Symbol des Volkes; oder genauer, nur in so fern er seinen nicht günstig geschilderten Charakter behält, ist er noch immer ein Symbol des Volkes, aber nicht in so fern er als Bussprediger in Ninive auftritt. Er hält seine Strafpredigt in Ninive, und die Niniviten bessern sich, beten den Gott der Hebräer an und werden begnadigt; und am Schlusse wird der unzufriedene Prophet durch ein Gleichniss belehrt, dass diese Verschonung höchst billig und gerecht sei. So leiten beide Theile des Buches auf eine und dieselbe Lehre hin: „Ungehorsam gegen Gott und Abgötterei ziehen göttliche Strafen zu — Gehorsam gegen ihn, Besserung und Gottesverehrung wenden sie ab."

Sollte aber auch unser Buch eine symbolische Fabel sein: so kann doch der von Stäudlin aufgestellte Hauptsatz wol nicht die Wahrheit sein, um deren Darstellung es dem Propheten bei der Erzählung dieser symbolischen Handlung zu

thun war. Denn sieht man von der Eigenthümlichkeit ab, dass das Buch hier als symbolische Fabel betrachtet wird, und offenbar hat dieser Umstand auf die Beurtheilung unseres Buches, wenn man es überhaupt als eine Fabel betrachtet, keinen wesentlichen Einfluss: so trifft diese Ansicht mit den schon oben angeführten von Möller und Meyer so ziemlich zusammen. Es lassen sich daher alle die Einwendungen, welche gegen diese gemacht worden sind, hier unverändert wiederholen. Nur ein gegen die Meyersche Ansicht motivirter Grund — die Billigkeit gegen Stäudlin fordert es, dies aufrichtig zu gestehen — dürfte hier wol nicht so sehr urgirt werden, als es dort geschehen ist; ich meine nämlich den Grund, der dort aus der Verschiedenheit der Rolle, welche der Prophet in den verschiedenen Theilen des Buches spielt, hergenommen ist. Mag man auch immerhin sagen, dass dies doch gegen die Einheit der Symbole streite, die doch billiger Weise in jeder symbolischen Dichtung beobachtet werden sollte: so hat doch dieser Einwurf, dessen Gültigkeit in anderen Fällen wol schwerlich bezweifelt werden möchte, hier im Grunde bei weitem nicht so viel zu sagen, als es den Anschein hat. Denn es ist ausgemacht, dass die Propheten dieses Gesetz bei ihren symbolischen Handlungen oder Fabeln nicht so strenge beobachten, dass sie nicht in einer und derselben symbolischen Handlung mehrmals eine zwiefache Rolle übernehmen, und dadurch Symbole verschiedener Gegenstände werden. Stäudlin hat dies durch mehrere Beispiele, besonders aus Ezechiel, die in der citirten Abhandlung erläutert sind, mehr als hinlänglich dargethan.

β) Paulus nimmt folgenden Satz als Hauptsatz unseres Buches an [1]: „Die feierlichste Drohung, selbst

1) Heinr. Eberh. Gottl. Paulus in der Abhandlung: Ueber den

gegen Heiden, nimmt die Gottheit, wenn Besserung erfolgt, sicher zurück, wenn sie je auch nur so viel Schonungsgefühl hätte, als irgend ein menschlicher Murrkopf gegen etwas, das ihm gefallen kann." Auch diese Ansicht hat mit der von Möller und Hitzig aufgestellten grosse Aehnlichkeit. In allen diesen zeigt sich die Grundidee, dass Gott wol im Falle der Besserung dem Sünder verzeiht. Im Einzelnen aber, in der Ausführung, weicht Paulus ganz und gar von Möller ab, und schliesst sich an Hitzig an, oder vielmehr, da Hitzig's Werk viel jünger ist, dieser schliesst sich genau an Paulus an. Er hebt nämlich auch die Idee hervor, dass auf Besserung Schonung erfolge; aber nur in Beziehung auf den Propheten, in so fern seine Vorherverkündigung des Unterganges der Stadt Ninive durch die Verschonung derselben rückgängig gemacht wurde. Das ganze Buch betrachtet er nämlich als eine Apologie für die Propheten, deren Drohungen nicht in Erfüllung gingen. — Beobachteten nämlich die hebräischen Propheten einen Staat oder ein einzelnes Individuum in Umständen, welche nach ihren Einsichten vom Lauf der Dinge, und nach ihren Grundsätzen von dem, was der Grieche Nemesis nannte, nichts Anderes als Unglück bringen konnten: so prognostirten sie diesen fatalen Ausgang mit einem lebhaften Gefühle von Gewissheit. Ihre Drohungen brachten aber auch oft die Wirkung hervor, dass die verderblichsten Fehler abgeschafft wurden, und die natürliche Folge davon war, dass mit der Aufhebung der Ursache die vorausgesagte Wirkung ausblieb, dass die Drohungen der Propheten nicht in Erfüllung gingen. — Tausende aber, welche sich Jehova als willkühr-

Zweck der Parabel Jonah, in seinen Memorabilien, 6tes St. S. 58. Leipzig 1794.

lichen Donnerer zu phantasiren gewohnt waren, glaubten alsdann doch wol eher, dass dies Mal dem Propheten seine Kunst misslungen sei, als dass sie die Entfernung der Ursache für den wahren und hinreichenden Grund der nichterfolgten Wirkung angesehen hätten. Mangel des vorhergesagten Erfolgs schien auf jeden Fall Gott und seinen Propheten zu compromittiren. Denn ist es nicht zu allen Zeiten den Menschen nur gar zu schwer gewesen, das, worin sie gewöhnlich die Herrschergrösse und das beneidete Glück der Erdengötter setzen, die Freiheit nach Eigenlaune handeln zu können, nicht auch auf die ewig seligen Götter überzutragen. So schien auch manchem despotisch-gesinnten Hebräer die ächte Grösse des Jehova darin zu bestehen, dass das, was er ein Mal ausgesprochen habe, unter allen Umständen ausgeführt werden *müsste*. Schien also Jehova's Ehre auf der absoluten Erfüllung eines von ihm ausgesprochenen Drohwortes zu beruhen: so musste unfehlbar bei Nichterfüllung einer Vorhersagung dieser Art dafür der Prophet in der Lücke stehen. Man warf leichter einen Verdacht auf ihn, als dass man seine Missbegriffe von Jehova's Unveränderlichkeit zu reinigen sich die Mühe gab. Um so mehr musste den Propheten daran liegen, in dieser Beziehung recht anschaulich zu machen, dass die gewöhnliche Vorstellung von willkührlichen Entschlüssen und despotischer Beharrlichkeit nicht unter die würdigen Eigenschaften Jehova's gerechnet werden dürfen. Was eine theoretische Belehrung nicht vermocht hätte, das konnte hier eine Geschichte thun, in welcher Umstände so zusammengesetzt waren, dass unvermerkt die Antwort auf die Frage: was lernen wir hieraus? eine Widerlegung jenes Vorurtheils werden musste. Ganz zu diesem Zwecke ist die Erzählung unseres Buches angelegt. — Jonas erhält aufs Feierlichste und Bestimmteste den Befehl nach Ninive

zu gehen, und ihr die Drohungen Jehova's anzukündigen, entflieht aber auf den Ocean hinaus (so erklärt Herr Paulus das תַּרְשִׁישׁ, wie aus einer anderen kurz vorher von ihm erschienenen Abhandlung erhellet [1]), und wird von Jehova durch alle Elemente verfolgt, bis er endlich nothgedrungen nach Ninive gehen muss. Alles dies geschieht blos, um recht deutlich zu zeigen, dass es Jehova mit der Bestrafung der Niniviten Ernst gewesen sei. Nichts war also augenscheinlicher, als dass Jonas wirklich im Namen Jehova's spreche, und dennoch liess er es zu, dass der Prophet etwas vorhersagte, was nicht in Erfüllung ging, da Besserung von Seiten der Niniviten erfolgte. Jonas ist unwillig; tödte mich, spricht er, Sterben ist mir lieber, als Leben. Dies motivirt er noch ein Mal. Der Prophet spricht also ganz im Charakter des Volkes, und beide Male legt er, zuerst dunkler, in den zwei letzten Versen aber ganz unverholen die Widerlegung des Vorurtheils sehr geschickt dem Jehova selbst in den Mund.

Diese Ansicht hat das Gute mit der Möllerschen gemein, dass sie sich sehr gut an den Schluss des Buches anschliesst; aber eben so offenbar hat sie auch die Hauptschwäche mit dieser gemein, dass sie den so oft berührten

1) Vgl. H. E. G. Paulus: Beitrag zu einem Commentar über Jesaiah; in seinen Memorabilien; 5tes St. Leipzig 1793. S. 103 flgd. Eben so hat bekanntlich der chaldäische Uebersetzer hier wie an anderen Stellen das Hebräische תַּרְשִׁישׁ durch יַמָּא übersetzt. Die richtigere Erklärung, nach der man Tartessus in Spanien darunter versteht, ist seit S. Bochart's Zeit (Geographia sacra. Cadomi 1646. lib. III. cap. 7. p. 192 sq.) immer herrschender, und besonders durch J. D. Michaelis (Spicilegium geographiae Hebraeorum exterae post Bochartum, tom. I. Gotting. 1769. p. 82 sq.) und G. G. Bredow (Untersuchungen über einzelne Gegenstände der alten Geschichte, Geographie und Chronologie, 2tes St. Altona 1802. S. 260 flgd.) näher begründet worden.

Hauptcharakter unseres Buches, den Contrast zwischen dem Propheten Jonas und den beiden heidnischen Partheien, ganz und gar übersieht. Auch hier hat die Busse und Besserung der Niniviten ihre gute Bedeutung, aber diese hat sie an sich, nicht mit Rücksicht auf jenen Contrast. Zwar lässt sich begreifen, warum den Propheten so viel Ungemach auf seiner Flucht treffen musste; aber völlig unbegreiflich ist es, warum die Schiffsgenossenschaft so schön geschildert wird. Das Gebet des Propheten schliesst sich hier bei weitem nicht so gut an den Hauptsatz an, als bei der Möllerschen Ansicht. Wozu überhaupt in die Apologie die Aufführung der Heiden als Beispiel der Verschonung? Jeder wusste, dass das Ganze nur eine Fiction sei, und eine Fiction hätte viel täuschender und sprechender werden können, wenn der Verfasser statt der Heiden Juden hätte auftreten lassen; zumal wenn er ein Beispiel von einer wirklich nicht erfüllten Drohung entlehnt hätte. Wenigstens würde dies weit kräftiger noch die Gemüther der Juden ergriffen haben, und sich leichter Eingang haben verschaffen können.

γ) Gewissermassen kann man auch Pareau [1]) hierher rechnen. Da er nämlich einsah, dass das Buch Jonas kaum rein historisch verstanden werden dürfe, schien ihm zur Sicherung der Ehre der Bibel die Meinung vorzüglich

1) J. H. Pareau institutio interpretis veteris testamenti Traj. ad Rhen. 1822. p. 534; vgl. E. F. C. Rosenmülleri Prophetae minores annotatione perpetua illustrati, vol. II. ed. 2. Lips. 1827. p. 340—341. Vielleicht hätte ich besser daran gethan, diese Ansicht in die vierte Hauptklasse zu werfen, die dann in zwei Unterabtheilungen hätte zerlegt werden müssen. Pareau würde dann die erste Abtheilung bilden, indem er eine wahre Geschichte zu einem moralischen Zwecke bearbeitet werden lässt; alle übrigen würden die zweite Abtheilung bilden, nach denen eine schon mythisch ausgeschmückte Geschichte die Grundlage unseres Buches ausmacht.

empfehlenswerth, dass es, wie er sich ausdrückt, eine moralische Parabel sei, deren Hauptzweck darin bestehe, zu lehren, dass Jehova auf eine sehr weise und gütige Art auch für andere Völker sorge. Die Veranlassung zu dieser Parabel sei aus der wirklichen Geschichte des Propheten Jonas entlehnt, der sich einem Auftrage in Beziehung auf die Niniviten habe entziehen wollen, und deswegen der grössten Lebensgefahr auf einer Seereise ausgesetzt worden sei. Das zweite Kapitel aber gehöre dem Jonas selbst an, der darin seine Befreiung aus so grosser Gefahr feire. — Ueberhaupt aber ist Pareau geneigt das ganze Buch dem Jonas beizulegen. Da er nämlich die göttliche Fürsorge für andere Völker späterhin von ganzer Seele anerkannte, und seine Landsleute davon zu überzeugen wünschte, schmückte er das, was in seinem Schicksale sich darauf bezog, und was keinem Propheten noch begegnet war, mit der Hülle und den Farben der Parabel aus, damit es desto tieferen Eindruck auf das Gemüth der Israeliten machen möchte. Seine Diction habe aber etwas Eigenthümliches, was man von seinem Geburtsorte ableiten könne. Er gehörte aber zum Stamme Sebulon, wie aus 2 B. d. Kön. 14, 25 verglichen mit Joh. 19, 10 — 13 erhellet.

Offenbar ist diese Ansicht aus dem Bestreben hervorgegangen, so weit möglich den geschichtlichen Gehalt unseres Buches zu retten, und doch die Schwierigkeiten zu vermeiden, welche der reinhistorischen Auffassung desselben im Wege stehen. An sich ist ein solcher Versuch natürlich nicht zu tadeln, wenn dadurch nur alle Erscheinungen, die sich in dem Buche finden, auf eine ungezwungene Weise erklärt werden können. Auch liegt, wie schon oben bemerkt worden ist, nichts Bedenkliches darin, dass nach dieser Ansicht der Prophet sich selbst und seine

eigenen Schicksale zum Gegenstande einer Parabel (Fabel) macht. Die Richtigkeit dieser Ansicht im Allgemeinen vorausgesetzt, bleiben aber doch noch zwei Hauptpunkte übrig, worüber man mit Pareau streiten könnte, das von ihm angenommene Factum nämlich, das nach ihm der Erzählung unseres Buches zum Grunde liegt, und der moralische Lehrsatz, der durch diese symbolische Fabel versinnlicht werden soll. Was den ersten Punkt betrifft, so ruht die ganze Ansicht auf einem vorausgesetzten Factum, dessen Unwahrscheinlichkeit oben schon ausführlich nachgewiesen worden ist, der Reise des Propheten nach Ninive nämlich und der Bekehrung der Niniviten. Von dem Gebete und der Annahme, dass es von Jonas selbst herrühre, wird in dem gleich folgenden Excurse die Rede sein. Dass sich übrigens nicht alle Theile des Buches genau auf den angegebenen Lehrsatz beziehen, fällt von selbst in die Augen; dies liesse sich aber vielleicht damit entschuldigen, dass der Verfasser diese als etwas, was sich wirklich ereignet habe, nicht habe auslassen wollen, wenn nur jenes als factisch Angenommene selbst besser begründet wäre.

δ) Keil bemerkt [1]: „Die Sammler des Kanon stellten die Schriften derjenigen Männer, welche in der Theokratie das prophetische Amt verwalteten, in die zweite Klasse des Kanon, unter die נְבִיאִים; und diejenigen Schriften, deren Verfasser, obgleich sie sich höherer Erleuchtung erfreuten, und selbst die prophetische Gabe in hohem Grade besassen, doch kein prophetisches Amt in der Theokratie verwalteten, in die dritte Klasse, welche den allgemeinen Namen כְּתוּבִים führt.“ Wie aber, könnte man vielleicht

1) Apologetischer Versuch über die Bücher der Chronik und über die Integrität des Buches Esra von Carl Friedrich Keil. Berlin 1833. S. 72.

fragen, kam denn das Buch Jonas in die zweite Klasse? „Die Antwort hierauf," sagt Keil [1]), „ist leicht. Jonas lebte unter seinem Volke; denn er ist offenbar eine und dieselbe Person mit dem 2 Kön. 14, 25 erwähnten Propheten Jonas, welcher unter Jerobeam 2 im Reiche Israel wirkte, und dieses Reich betreffende Weissagungen aussprach. Auch sein uns erhaltenes Buch, welches sich zunächst auf die Niniviten, ein heidnisches Volk, zu beziehen scheint, hat eine tiefere symbolische Bedeutung. Die Geschichte des Jonas stellt das Betragen der Juden im Gegensatz gegen die heidnischen Völker dar. Jonas vertritt durch seine Person das jüdische Volk, und bildet in seinen Reden und Handlungen die Gesinnung und Handlungsweise desselben ab. So wird oft in der Person der Propheten das Volk abgebildet, z. B. Jerem. 13. Ezech. 4, 12. Das Buch Jonas dient somit zur Veranschaulichung der Wahrheit, dass die fleischlichen Juden, weit entfernt, eine besondere Würdigkeit zu besitzen, um derentwillen sie der Herr erwählt hätte, während er die Heiden verstossen habe, gegen alle Erweisungen der göttlichen Gnade, gegen alle durch Moses und die Propheten an sie ergangenen, göttlichen Belehrungen, Warnungen und Ermahnungen stets sich halsstarrig und widerspenstig gezeigt, und durch alle vom Herrn über sie verhängten Strafen sich nicht gebessert hätten, wenn sie auch zur Zeit des Unglücks auf kurze Zeit Reue gezeigt, doch immer von Neuem wieder in die alten Sünden zurückgefallen, und in ihrem Abfalle vom Herrn verharrt wären. Ausserdem liegt in dem Betragen der Heiden, welche unter den Niniviten individualisirend dargestellt werden, zugleich eine symbolische Beziehung auf das messianische Reich eingeschlossen. So wie die Nini-

1) Daselbst S. 78 flgd.

viten, als sie sich zum Herrn bekehrten, Begnadigung erlangten, so würden dereinst alle Völker, wenn sie gleich jenen die an sie gelangte Verkündigung des Heils annähmen, vom Herrn angenommen und begnadigt werden. Fasst man den Inhalt und Zweck dieses Buches so auf, wie es gewiss einzig richtig ist, so unterscheidet sich dasselbe nicht wesentlich von den übrigen prophetischen Schriften, nur dass hier das ganze Buch symbolich ist, während bei den anderen symbolische Darstellungen mit eigentlichen Reden abwechseln; wie z. B. Hosea in den ersten drei Kapiteln dasjenige bildlich darstellt, was er im zweiten Theile eigentlich sagt."

So sehr ich die Ueberzeugung jedes Menschen achte, so kann ich doch nicht läugnen, dass mich jedes Mal ein unbehagliches Gefühl ergreift, wenn über solche Punkte der Exegese, über welche die ausgezeichnetesten Ausleger sich noch nicht haben einigen können, eine einzig wahre und richtige Ansicht angekündigt wird. Es verräth dies eine Anmassung, die selten etwas Gutes erwarten lässt. Nicht besser ist es mir mit der von Keil aufgestellten Ansicht gegangen. So keck sie sich ankündigt, so wenig ist es mir möglich gewesen, mich von ihrer Richtigkeit zu überzeugen. — Schon die Unklarheit in der Entwickelung derselben macht einen unangenehmen Eindruck. „Die Geschichte des Jonas," sagt Keil, „stellt das Betragen der Juden im Gegensatz gegen die heidnischen Völker dar." Dieser Gegensatz scheint auch mir in der That so klar in unserem Buche vorzuliegen, dass ich eben deshalb jede Ansicht für unrichtig halte, welche diesen Contrast nicht gehörig berücksichtigt. Aber wie ist er von Keil durchgeführt worden? Jonas vertritt nach ihm durch seine Person das jüdische Volk, und das Buch Jonas dient zur Veranschaulichung der Wahrheit, dass die Juden, weit

entfernt, eine besondere Würdigkeit zu besitzen, um derentwillen sie der Herr erwählt hätte, gegen alle durch Moses und die Propheten an sie ergangenen, göttlichen Belehrungen, Warnungen und Ermahnungen stets sich halsstarrig und widerspenstig gezeigt hätten. Offenbar repräsentirt also Jonas nach Keil die Juden, wie sie zu seiner Zeit waren und sich bisher gezeigt hatten. Aber wie steht es mit den Niniviten, durch welche die Heiden individualisirend dargestellt werden? Bezeichnen sie etwa auch die Heiden, wie sie zur Zeit des Jonas waren, und sich bisher gezeigt hatten? Nein, in ihrem Betragen liegt eine symbolische Beziehung auf das messianische Reich, auf die dereinstige Aufnahme der Heiden, die sich bekehren würden, in das messianische Reich. Habe ich in dem Gesagten die Meinung Keil's getroffen, so bedarf sie im Grunde keiner Widerlegung; sie trägt dann ihre Widerlegung zu offenbar in sich selbst. Beide Partheien, Jonas und die Niniviten, treten nach der Erzählung unseres Buches zu gleicher Zeit auf, und stehen in zu genauer Beziehung auf einander, als dass der Erklärer sie auseinanderreissen dürfte. — Doch vielleicht hat man die Worte: „Ausserdem liegt in dem Betragen der Heiden, welche unter den Niniviten individualisirend dargestellt werden, zugleich eine symbolische Beziehung auf das messianische Reich eingeschlossen,“ so zu verstehen: Unter den Niniviten sind theils die Heiden individualisirend dargestellt, wie sie zur Zeit des Jonas waren und sich bisher gezeigt hatten, theils ist zugleich in ihrem Betragen eine symbolische Beziehung auf das messianische Reich eingeschlossen. Aber dann müsste um der Gleichheit der Erklärung willen ohne Zweifel in dem halsstarrigen, widerspenstigen Betragen des Jonas auch eine Beziehung auf das Messiasreich liegen, etwa diese, dass die Juden den Messias verschmähen würden. Vielleicht

würde Keil dies am Ende auch zugeben; aber auch damit ist wenig gewonnen, da dennoch diese Erklärung hinkt. Auf der einen Seite würde das Betragen der Juden gleich bleiben, wie sich auch das Betragen des Jonas in unserem Buche gleich bleibt; sie waren, so lange die Geschichte spricht, halsstarrig und widerspenstig gegen die Warnungen und Ermahnungen Moses und der Propheten, und blieben es auch gegen die Warnungen und Ermahnungen des Messias. Eben so durchgängig müssten sich die Heiden auch zwar als in Sünden versunken, aber zugleich geneigt zeigen, Busse zu thun und sich zu bekehren, wenn sie von Gott bedroht und zur Besserung aufgefordert wurden. Wo findet sich aber, da ja das Buch Jonas blos symbolisch ist und daher nicht als eine historische Auctorität aufgeführt werden darf, im ganzen alten Testament ein Beispiel davon, dass ein heidnisches Volk sich zum Jehova bekehrt und deshalb von ihm begnadigt worden wäre? — Doch fast fürchte ich, dass ich bei einer Ansicht, die sich nach meinem Gefühl so wenig Beifall versprechen darf, zu lange verweile; daher mag es genug sein, nur noch ein paar kurze Bemerkungen hinzuzufügen. Wollte man auch das Symbolisch-Typische, das in dem Betragen der Niniviten liegen soll, ganz aufgeben, oder wollte man auch einräumen, dass in einer fortlaufenden Erzählung, in der alle Theile aufs genaueste mit einander zusammenhängen, ein Theil neben seiner symbolischen auch eine typische Bedeutung haben könne: so würde sich diese Ansicht doch nicht consequent durchführen lassen. Denn das Buch soll ja blos zur Veranschaulichung der Wahrheit dienen, dass die Juden stets sich halsstarrig und widerspenstig gegen die göttlichen Belehrungen, Warnungen und Ermahnungen bewiesen haben. Offenbar ist bei dieser Bestimmung über den Zweck unseres Buches auf den Gegensatz zwischen

Jonas und den Heiden, auf den doch Keil selbst anfangs Gewicht zu legen scheint, wenig oder gar keine Rücksicht genommen worden. — Wollte man endlich, um dadurch den bisher gemachten Einwürfen zu entgehen, annehmen, dass die Erzählung unseres Buches ein wahres Factum enthalte, dann würde man fast ganz auf die von Pareau aufgestellte Ansicht zurückkommen, und alles das gegen sich haben, was gegen ihn erinnert worden ist.

ε) Bauer sagt [1]): „Dieser Prophet stellt in seinen Empfindungen und Erlebnissen die Gefühle und geschichtliche Stellung seines Volkes dar. Es ist der Kampf der particularen, verstockten Gesinnung und der universellen Aufgabe, was seine Seele bewegt, und das ist derselbe Kampf, in welchem sein Volk immer gestanden hat. Jonas erhält den Auftrag, Ninive des Herrn Wort zu predigen, aber er entzieht sich dem Auftrage, weil er weiss, dass Jehova gnädig sei, die Sünde verzeihe, also auch die heidnische Stadt, wenn sie sich bekehre, verschonen würde. Den Gedanken, dass die Gnade Jehova's auch den heidnischen Völkern zu Theil werden solle, kann er nicht ertragen. Aber vergebens entzieht er sich dem göttlichen Auftrage, er muss ihn doch ausrichten; die Stadt thut wirklich Busse und wird verschont. Da verzweifelt Jonas vor Unmuth, und lieber will er sterben, als den Vorzug seines Volkes auch auf andere Völker übertragen zu sehen, bis er beschämt erkennen muss, dass alle Völker Jehova's Eigenthum seien. Was sonst die Deutung der symbolischen Handlung ist, das sind in der Geschichte des Jonas die Reflexionen, welche darauf hinweisen, dass es sich in

1) Bruno Bauer die Religion des A. T. in der geschichtlichen Entwickelung ihrer Principien dargestellt, Bd. II. Berlin 1838. S. 301.

ihr um eine allgemeine Idee handle." Als äusserlich vollzogen hat man sich übrigens diese symbolische Handlung nicht zu denken.

Stellt der Prophet wirklich in seinen Empfindungen und Erlebnissen symbolisch die Gefühle und geschichtliche Stellung seines Volkes dar; ist es wirklich der Kampf der particularen und verstockten Gesinnung und der universellen Aufgabe, was seine Seele bewegt, und ist dies derselbe Kampf, in welchem das Volk immer gestanden hat: so kann der Zweck des Verfassers ja kein anderer gewesen sein, als gerade dieser particularen Gesinnung der Juden entgegen zu arbeiten, nach welcher sie sich für das auserwählte Volk Gottes hielten, die Heiden dagegen als von ihm verworfen betrachteten. Zeigen wollte er also in diesem Falle offenbar, dass Jehova nicht blos ein Gott der Juden sei, sondern sich, wenn sie sich besserten, der Heiden eben so wol als der Juden annehme. Auf die Art kommen wir aber offenbar auf denselben Zweck unseres Buches zurück, der schon von Michaelis und Eichhorn aufgestellt worden ist; aber es müssen auch eben so offenbar dieselben Einwürfe gegen Bauer wiederholt werden, die schon gegen die Michaelis-Eichhornsche Ansicht gemacht worden sind. — Dazu kommt noch, dass unser Buch als symbolische Fabel betrachtet, wie Bauer selbst bemerkt, der Einkleidung und Form nach von allen übrigen symbolischen Fabeln abweichen würde. In der Geschichte des Jonas würden die Reflexionen das sein, was in den übrigen symbolischen Handlungen die Deutung ist. Diese symbolische Fabel würde also die Analogie aller übrigen gegen sich haben, die einzigste in ihrer Art sein, eine Annahme, welche der Ansicht Bauer's nicht gerade zur Empfehlung gereicht.

Dies sind die einzigsten Männer, welche diesen Weg

eingeschlagen haben. Er ist also bis jetzt nicht sehr betreten: aber täusche ich mich nicht ganz, so wird er auch künftig nie zu einer Heerstrasse werden, sondern nur eine schmale Nebenstrasse bleiben, in die sich nur wenige hineinverlieren werden. Denn bei dieser Erklärung unseres Buches finden noch mehr Schwierigkeiten Statt, als bei der Ansicht von einer reinen Fabel.

Da diese ganze Ansicht von der Voraussetzung ausgeht, dass der Prophet Jonas selbst der Verfasser unseres Buches sei, und also von selbst wegfällt, sobald diese Voraussetzung sich als unstatthaft erwiese: so sei es mir erlaubt, noch ehe ich die anderweitigen Gründe gegen diese Ansicht aufstelle, zuvor hier einzuschieben einen

Excurs
über die Zeit der Abfassung des Buches Jonas [1]).

Bei weitem die meisten neueren Ausleger stimmen darin mit einander überein, dass das Buch Jonas nicht von dem Propheten selbst geschrieben sein könne, sondern von einem viel späteren, uns völlig unbekannten Verfasser herrühre. Die Gründe, welche sie für diese Meinung angegeben haben, scheinen mir auch so überwiegend zu sein, dass für den völlig Unpartheiischen kaum noch ein Zweifel übrig bleiben kann. Es wird daher für unseren Zweck genügen, wenn ich mit stehender Berücksichtigung dessen, was von Anderen dagegen erinnert worden ist, diese Gründe hier kurz zusammenstelle.

1) Der Prophet wird nirgends in unserem Buche als der Verfasser desselben bezeichnet; sondern es wird von

1) Vgl. im Allgemeinen: A. W. Krahmer's Schriftforscher, 1s Hft, historisch-kritische Untersuchung über das Buch Jonas enthaltend. Cassel 1839. S. 50 flgd. Vgl. S. 5—6. 13.

ihm in der rein historischen dritten Person gesprochen, also nur etwas von ihm erzählt. Wollte man dagegen einwenden, dass doch Kap. 2, 3 — 10 Jonas durchweg in der ersten Person spreche: dann würde man nicht bedenken, dass diese ganze Stelle einen dem Jonas in den Mund gelegten Dankhymnus enthält. Wollte der Verfasser, wer er auch sein mag, den Jonas Gott für seine Rettung danken lassen: so musste er ihn ja selbst redend einführen. In der hebräischen Sprache nämlich ist die Oratio obliqua, deren sich in einem ähnlichen Falle ein griechischer oder römischer Schriftsteller hätte bedienen können, so wenig ausgebildet, dass der Gebrauch desselben von selbst wegfallen musste [1]). Uebrigens darf man aus dem bisher Gesagten noch nicht schliessen, dass Jonas nicht selbst der Verfasser des Buches sein könne, da auch andere Geschichtsschreiber oft genug von sich selbst als von einer dritten Person gesprochen haben; nur das gewinnen wir durch diese Bemerkung, dass von vornher auch nichts für den Jonas als Verfasser spricht.

2) Entscheidender dagegen scheint schon die ganze Tendenz des Buches dieses als ein Product späterer Zeiten zu bezeichnen. Der Hauptfaden der Erzählung dreht sich ja um die Sendung des Propheten nach Ninive und die Bekehrung der Niniviten herum. Ein solches Auftreten eines hebräischen Propheten in einer fernen heidnischen Stadt, und noch mehr die ausserordentliche Wirkung seiner Predigt daselbst, stehen einzig in ihrer Art da, ohne dass wir ein ähnliches, analoges Beispiel aus der hebräischen Literatur diesem an die Seite setzen können. Zwar finden wir bei den Propheten oft genug die Hoffnung ausgespro-

1) Vgl. W. Gesenius Lehrgebäude der hebräischen Sprache. Leipz. 1817. S. 854. G. H. A. Ewald kritische Grammatik der hebräischen Sprache. Leipz. 1827. S. 529.

chen, dass eine Zeit kommen werde, wo alle Völker sich dem Jehova unterwerfen, und ihm ihre Opfer nach Jerusalem bringen werden; aber dass je ein Prophet als Missionair Jehova's unter die Heiden gegangen wäre, das ist etwas Unerhörtes; nicht einmal als Fiction können wir ein früheres Beispiel der Art aufweisen. Wirklich scheint auch eine solche Idee den alten Hebräern völlig fremd gewesen zu sein, und würde, eben weil sie mit ihrer Denkart in Widerspruch stand, selbst als blosse Fiction schwerlich Beifall bei ihnen gefunden haben. „Die Juden müssen," um mich Krahmer's Worte zu bedienen [1]), „also schon vielfach mit Heiden zu schaffen gehabt, diese müssen die jüdische Religion genau kennen und zum Theil schätzen gelernt, ja es müssen sich schon Heiden zur jüdischen Religion mehrfach bekehrt haben, wenigstens nach dem Urtheil und der Auffassung unseres Verfassers und anderer aufgeklärter Juden, wenn ein solcher Ausspruch anders Eingang und Gültigkeit finden sollte: unser Verfasser muss also sehr spät gelebt haben."

3) Ist die Verschlingung des Propheten von einem Seeungeheuer anders auf keinen Fall etwas Factisches, hat der Verfasser unseres Buches wirklich, wie so viele Ausleger glauben, sich gewisser phönizischer und griechischer Sagen und Mythen zur Ausschmückung seiner Erzählung bedient: so scheint es nicht natürlich den Propheten selbst diese auf sich übertragen zu lassen. Nehmen wir dagegen einen späteren Verfasser an, so hat die Sache wenig Schwierigkeit, mag man nun annehmen, dass dieser jene Sagen selbst aus phönizisch - griechischer Quelle schöpfte, oder dass schon die Sage von Jonas, die er

1) A. a. O. S. 13.

vorfand, jene Mythen und die Erzählung von dem Propheten Jonas mit einander in Verbindung gesetzt hatte [1]).

4) Worauf so schon der ganze Geist und Inhalt des Buches hindeutet, das wird noch durch mehrere einzelne Erscheinungen in demselben bestätigt. Dahin rechne ich

a) die Art, wie die Stadt Ninive Kap. 3, 3 erwähnt wird. Die Worte selbst sind: וְנִינְוֵה הָיְתָה עִיר־גְּדוֹלָה לֵאלֹהִים מַהֲלַךְ שְׁלֹשֶׁת יָמִים und Ninive war eine sehr grosse Stadt, die Reise dreier Tage. Auf diese Stelle haben sich sehr viele neuere Gelehrte berufen, um daraus einen Beweis für die spätere Abfassung unseres Buches zu entlehnen, namentlich Eichhorn [2]), und nach ihm Jahn [3]) und Andere, vor allen aber Möller [4]) und Krahmer [5]). Bezweifelt ist dagegen die Gültigkeit dieses Beweises worden von Paulus [6]) und Stäudlin [7]), denen auch Goldhorn [8]) und Rosenmüller [9]) beitreten; ja selbst de Wette [10]) hat noch neulich die Beweiskraft dieser Stelle verworfen. — Möller geht in seinem Eifer aus dieser Stelle das späte

1) Vergleiche den zweiten von den dieser Abhandlung angehängten Excursen.

2) Einleitung in's A. T. l. c. S. 340.

3) Einleitung in die göttlichen Bücher des a. B. l. c. S. 534 flgd.

4) Jona, eine moralische Erzählung, in den Memorabilien l. c. S. 145 — 148.

5) Schriftforscher l. c. S. 6 und 52.

6) Zweck der Parabel Jonah l. c. S. 51. 65.

7) Ueber die symbolischen Handlungen der Propheten l. c. S. 227 flgd.

8) Excurse zum Buche Jonas, 1ster Excurs S. 5.

9) Scholia in vetus testamentum l. c. p. 357.

10) Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitnng in die Bibel A. und N. T. von M. W. L. de Wette, 1ster Thl. Berlin 1817. S. 361.

Datum unseres Buches zu beweisen ohne Zweifel zu weit, wenn er behauptet: Jonas hatte doch nicht nöthig, diese Bemerkung für seine Zeitgenossen zu machen, da sie die Grösse Ninive's gewiss so gut als er wussten. Und wenn man auch einen anderen gleichzeitigen, auch wol etwas späteren Verfasser annimmt, der diese Geschichte des Jonas geschrieben habe: so sieht man nicht ein, wozu diese Bemerkung da steht, da Ninive, so lange es stand, wegen seiner ungemeinen Grösse überall bekannt sein musste. Der Verfasser kann also weder Jonas selbst noch ein Zeitgenosse von ihm sein, sondern der Verfasser muss weit später gelebt haben, und zwar, wenn jene Bemerkung Kap. 3, 3 nicht unnütz und völlig zwecklos dastehen soll, zu einer Zeit, wo Ninive schon lange nicht mehr stand. Mit Recht hat man dagegen erinnert, dass aus jener Erwähnung nicht auf eine gänzliche Unbekanntschaft mit dem Namen Ninive bei dem Publicum des Erzählers geschlossen werden dürfe, so dass Ninive, als der Verfasser dieses schrieb, nicht sehr wol noch hätte stehen können. Auswärtige Landeskunde sei bei dem so sehr auf sich beschränkten jüdischen Volke, zumal bei dem gemeinen Manne, so gut als garnicht anzutreffen gewesen, und daher habe der Verfasser immer eine genauere Andeutung der Grösse der Stadt für nöthig halten können. Diese habe um so mehr den israelitischen Zuhörern ausdrücklich ins Gedächtniss gerufen werden müssen, damit sie in der Folge um so eher denken konnten: hier war es denn doch für Jehova der Mühe werth seinen Verderbensentschluss zu ändern. — Aber das eigentlich Beweisende dieser Stelle liegt nicht sowol in der Erwähnung der Grösse der Stadt Ninive an sich, als vielmehr in dem Gebrauch des Präteritums הָיְתָה. Zwar hat man auch hier die Erklärung zweifelhaft machen wollen. „Im Hebräischen," sagt z. B. Stäudlin, „kann

das Präsens durch das sogenannte Präteritum angezeigt werden; man könnte also auch übersetzen: Ninive ist eine grosse Stadt. Will man aber auch annehmen, das הָיְתָה wirklich hier das Präteritum sei: so kann man annehmen, dass es blos deswegen gesetzt werde, weil der Prophet die Geschichte in vergangene Zeiten zurücksetzt: Jonas kam nach Ninive und es war eine grosse Stadt. So konnte er doch wol sprechen, wenn auch Ninive jetzt noch stand. Es war eben so wol, als wenn er sagte: er fand eine grosse Stadt vor. Er macht hiermit den Uebergang, um seinen Zuhörern einige Nachricht von dem Orte zu geben, an welchem ein Theil der Handlung vorging." — Aber solche vage Bestimmungen über den Gebrauch des Präteritums können jetzt, nachdem unsere bessern Grammatiker genauere Beobachtungen über den Gebrauch der Tempora im Hebräischen angestellt haben, schwerlich noch Beifall finden. „Hätte," sagt daher Krahmer nicht mit Unrecht, „der Verfasser unseres Buches in jener Stelle die Gegenwart ausdrücken wollen, so müsste man ihn einer grammatischen Unwissenheit in seiner Muttersprache beschuldigen. Hätte Ninive zur Zeit unseres Verfassers wirklich noch existirt, so würde dieses derselbe unfehlbar durch הִיא ausgedrückt haben, wie es z. B. in Gen. 10, 12, eben in Verbindung mit Ninive, heisst: הִיא הָעִיר הַגְּדֹלָה." Ist dies Gesagte aber richtig, so gewinnen wir allerdings durch diese Stelle einen terminus ante quem unser Buch nicht geschrieben sein kann, es muss nach der Zerstörung von Ninive geschrieben sein. Nun ward aber Ninive nach der Geschichte zwei Mal zerstört; das erste Mal durch Arbaces, den Statthalter von Medien, der von Sardanapal abfiel, und nach langem Widerstande die Stadt eroberte und schleifte. Nachher wurde sie wieder aufgebaut, aber im Jahre 625 a. Chr. durch die Meder unter Cyaxares zer-

stört, wie Zephanj. 2, 13 flgd. geweissagt hatte [1]). Die erste Zerstörung fällt in die Zeit vor Jonas; also kann man nicht annehmen, dass die Abfassung des Buches in die Zeit zwischen der ersten und zweiten Zerstörung falle; denn der Verfasser redet ja von der Grösse Ninive's, wie es zu der Zeit des Jonas gewesen sei; folglich muss es in die Zeit nach der zweiten Zerstörung fallen, nach welcher Ninive nicht wieder erbaut wurde, also nach dem Jahre 625 a. Chr.

b) Auf eine spätere Zeit der Abfassung unseres Buches führen auch einzelne Spracherscheinungen, die wir sonst nur in den späteren Schriften des alten Testamentes finden. „Mit dem Exil beginnt eine neue Epoche für Sprache und Literatur, welche sich vornehmlich durch Annäherung der Sprache an den verwandten ostaramäischen Dialekt bezeichnet, an welchen sich die Juden in den Ländern des Exils gewöhnten [2]).“ Auf die Gültigkeit dieses Grundes haben namentlich gedrungen Eichhorn, Jahn, Möller, de Wette, Krahmer [3]), Kordes [4]), Bauer [5]), Rosenmüller [6]) und Andere. Die Spuren einer späteren und chaldaisirenden Sprache, die sich in unserem Buche finden, sind zunächst einzelne Wörter, die wir zwar in dem späteren, aber nicht in dem früheren Hebraismus antreffen.

1) Vgl. Diodor. Sic. II, 23 sq., Herodot. I, 102 sq. Cf. Josephi antiquitatt. X, 5. 1.

2) Vgl. Geschichte der hebräischen Sprache und Schrift von W. Gesenius. Leipz. 1815. S. 25. 28 flgd. u. 54 — 55.

3) An den schon citirten Stellen.

4) Observationum in Jonae oracula specimen, ratione potissimum habita versionis Alexandr. fragmentorumque Hexaplarium scripsit B. Kordes. Jenae 1788 bei den einzelnen Versen.

5) Entwurf einer Einleitung des A. T. l. c.

6) Scholia in V. testam. l. c. bei den einzelnen Versen.

מַלָּחִים Schiffer 1, 5 kommt sonst nur noch vor Ezechiel 27, 9. 27. 29; dagegen ist es bei den Syrern und Chaldäern nicht selten. סְפִינָה Schiff 1, 5 kommt sonst nirgends im Hebräischen vor, bei den Aramäern aber und den Arabern desto häufiger. הִתְעַשֵּׁת, gedenken 1, 6; das Wort kommt nur noch ein Mal und zwar in Kal vor Jerem. 5, 28. Eine spätere Wortform ist רִבּוֹ statt רְבָבָה zehntausend 4, 11. Auch Wörter, die zwar in früheren Schriften vorkommen, finden wir in unserem Buche in Bedeutungen, die sie nur bei späteren Schriftstellern haben. Z. B. קָרָא predigen, weissagen 1, 1. 3, 2. מִנָּה anordnen, bestellen 2, 1. 4, 6. 7. 8. טַעַם königlicher Beschluss, Edict 3, 7. הֶעֱבִיר entfernen, ablegen 3, 6. Eine spätere Phrase ist אֱלֹהֵי שָׁמַיִם statt des früheren אֱלֹהֵי צְבָאוֹת 1, 9. Auch liebt unser Verfasser, wie überhaupt die späteren Schriftsteller, das Substantiv zu wiederholen, dessen Verbum er gebraucht hat, z. B. וַיִּירְאוּ יִרְאָה גְדוֹלָה 1, 10. 16. וַיֵּרַע רָעָה גְדוֹלָה 4, 1. וַיִּשְׂמַח שִׂמְחָה גְדוֹלָה 4, 6. Als grammatische Eigenthümlichkeit ist noch zu bemerken der Gebrauch des שׁ praefixi in den Formen בְּשֶׁלְּמִי 1, 7. בְּשֶׁלִּי 1, 12. שֶׁבִּן 4, 10. — Die Beweiskraft dieser Spracherscheinungen für éin späteres Datum der Abfassung unseres Buches haben jedoch verworfen Stäudlin und Paulus [1]) und besonders Nachtigal [2]), denen auch Goldhorn [3]), Delitzsch [4]) und Hävernick [5]) beigetreten sind. Sie bemerken, das שׁ

1) An den schon citirten Stellen.

2) Ueber das Buch des A. T. mit der Aufschrift: Jonas, in Eichhorn's Bibliothek der bibl. Litteratur, Bd. 9. Leipz. 1799. S. 235.

3) Excurse zum Buche Jonas S. 6 flgd.

4) Etwas über das Buch Jona S. 116 — 118.

5) Handbuch der historisch-kritischen Einleitung in d. alte Testament von H. A. Ch. Hävernick, 1r Thl. 1e Abth. Erlang. 1836. S. 217 — 18.

praefixum komme schon in dem unstreitig alten Liede der Debora vor. B. d. Richter 5, 7 könne also kein Beweis eines späteren Zeitalters sein. Ueberhaupt möchten wol alle Spracheigenheiten, die sich in unserem Buche fänden, entweder phönizische Kunstausdrücke sein, für welche die Hebräer vielleicht keine ganz entsprechende Wörter hatten, und die daher der Verfasser beibehielt, was vielleicht namentlich mit dem Worte סְפִינָה der Fall sei, oder sich aus dem israelitischen oder ephraemitischen Dialecte erklären lassen, welcher in den ost- und nordjordanischen Gegenden gesprochen wurde, in welchem Jonas als Unterthan des israelitischen Reiches sein Buch geschrieben haben möchte. — Im Allgemeinen mochte freilich die Sprache im Norden, wie dies schon die geographische Lage des Landes erwarten lässt, sich etwas zum Aramäismus hinneigen, und in so fern könnte es eben nicht auffallen, wenn sich zwischen dem Dialecte dieses Landstriches und dem späteren, chaldaisirenden Hebraismus eine gewisse Aehnlichkeit zeigte. Aber andrerseits ist doch auch nicht zu läugnen, dass wir von diesem Dialecte viel zu wenig wissen, als dass sich darauf auch nur einigermassen sichere Schlüsse bauen liessen. Das einzige Zuverlässige läuft auf die eine Bemerkung hinaus, die wir B. d. Richter 12, 6 lesen, dass die Ephraemiten sich durch eine habituell gewordene Aussprache des שׁ als שׂ auszeichneten. Es lässt sich nicht einmal mit Gewissheit nachweisen, dass das Präfixum שֶׁ dem nördlichen Dialecte in den älteren Zeiten eigenthümlich gewesen sei, findet es sich doch z. B. in dem ganzen Propheten Hosea, der doch, wenn irgend einer, gewiss in den besseren Zeiten der hebräischen Literatur im israelitischen Reiche seine Orakel schrieb, auch nicht ein einziges Mal. Aber dagegen mag allerdings zugegeben werden, dass der Gebrauch dieses Präfixums nicht nothwendig auf

ein späteres Zeitalter hinweist, da wir es schon in dem Liede der Debora finden; wenngleich sich doch auch nicht läugnen lässt, dass der häufigere Gebrauch desselben den späteren Schriften eigenthümlich ist. Noch weniger lassen sich die übrigen oben angeführten Spracheigenheiten unseres Buches durch Zeugnisse der älteren hebräischen Literatur dem ephraemitischen Dialecte vindiciren; sie kommen überhaupt bei älteren Schriftstellern gar nicht vor. Somit fehlt es dieser ganzen Behauptung an jeder haltbaren Basis, und wir sehen uns daher für berechtigt an, in jenen Spracherscheinungen einen Beweis zu erkennen, dass unser Buch erst im Exil oder vielleicht noch später geschrieben sein kann.

c) Auch das dem Propheten im zweiten Kapitel in den Mund gelegte Gebet spricht für die Abfassung unseres *Buches* in einer späteren Zeit. In den Zeiten des Exils und nach dem Exil ward es immer mehr Sitte, dass die an Erfindung armen Propheten und Dichter aus älteren, besonders lyrischen Stücken ihrer Literatur Phrasen borgten und zusammenreiheten. Dies scheint auch mit dem Gebete des Jonas der Fall zu sein [1]). Zwar hat es nicht an solchen gefehlt, welche aus der Reinheit der Sprache, die ganz frei ist von allen späteren Hebraismen, und aus dem poetischen Gehalte des Gebetes geschlossen haben, das Lied sei alt und auf den Propheten Jonas selbst oder doch auf einen Zeitgenossen desselben zurückzuführen [2]). Aber

1) Vgl. Eichhorn's Einleitung l. c. S. 327 und 340; Jahn's Einleitung Thl 2. S. 534; Goldhorn's Excurse S. 140—160; Rosenmülleri scholia l. c. p. 393; Krahmer's Schriftforscher S. 52 flgde. Jäger über den sittlich-religiösen Endzweck des Buchs Jonah S. 75 in der Anmerk.

2) Möller: Jona, eine moralische Erzählung l. c. S. 167 flgd.; Nachtigal: über das Buch des A. T. mit der Aufschrift: Jonas

so sicher es auch sein mag, von der Unreinheit der Sprache auf ein späteres Zeitalter zu schliessen, so unsicher ist der Schluss, wenn man umgekehrt von der Reinheit der Sprache auf das höhere Alter eines Gedichtes schliessen will [1]). Diese Reinheit der Sprache lässt sich namentlich in unserem Falle eben so gut aus der Benutzung früherer Dichter ableiten. Die Zusammensetzung desselben aus lauter Psalmenstellen fällt jedem Unbefangenen zu sehr in die Augen, als dass nicht die Meinung derer, die in demselben ein Psalmen-Cento erblicken, das Uebergewicht erhalten sollte. Zur deutlicheren Uebersicht will ich aus Krahmer folgende Nebeneinanderstellung hersetzen:

Ps. 18, 5—6.	Jon. 2, 6.
„Des Todes Wogen hatten mich umgeben, des Unheils Ströme schreckten mich; des Schattenreiches Stricke hatten mich umschlungen, des Todes Netz mich überfallen.	Gewässer hatten mich umgeben bis zur Seele, der Abgrund hatte mich umschlossen, und Meergras schlang sich um mein Haupt.

Ps. 18, 7.	Jon. 2, 3.
In meiner Angst rief ich zum Herrn, und flehte laut zu meinem Gott: aus seinem Heiligthum hört' er mein lautes Flehen, zu seinen Ohren drang vor ihn mein Angstgeschrei. (Vgl. Ps. 120, 1. 130, 1.)	Aus meiner Angst rief ich zum Herrn, und er erhörte mich; und aus des Schattenreiches Innern jammert' ich um Hülfe, und du vernahmst meine Stimme.

S. 237. Hierher gehört auch die erste Ausgabe dieser Abhandlung S. 228 flgde.

1) Vgl. Gesenius Geschichte der hebr. Sprache u. Schrift S. 26.

Ps. 18, 17. Und er zog mich heraus aus mächtigen Gewässern.	Jon. 2, 7. Doch aus der Tiefe zogst du, Herr, mein Gott! mein Leben.
Ps. 42, 8 und 69, 2. 3. All deine Wellen, deine Wogen rauschen über mich. — — Denn Wasser dringt ans Leben; ich bin in tiefsten Schlamm versunken, und nirgends ist ein Grund, ich sank in Wassertiefen ein, und Fluthen überströmen mich. (Vgl. Ps. 69, 15. 16.)	Jon. 2, 4. 6. Du warfst mich in die Tiefe, in der Meere Herz, dass mich ein Strom umgab: All deine Wellen, deine Wogen rauschten über mich. — — Umgeben hatten mich Gewässer bis zum Leben. (Vgl. 2, 7.)
Ps. 116, 17. 18. Dir will ich opfern Dankes Opfer, anrufen laut des Ew'gen Namen; mein Angelobtes will dem Ew'gen ich bezahlen. (Vgl. Ps. 50, 14.)	Jon. 2, 10. Ich aber will dir Opfer mit des Dankes Stimme bringen, was ich gelobt, will ich bezahlen.
Ps. 31, 23. Doch ich — ich dacht' in meiner Angst: Vertilgt sei ich aus deinen Augen, du aber hörtest u. s. w.	Jon. 2, 5. Doch ich — ich dacht': vertilgt wär' ich aus deinen Augen.

Aus der angeführten Vergleichung erhellt zur Genüge, dass der Verfasser unseres Buches nicht der Dichter, sondern nur der Zusammensteller des aus Reminiscenzen bestehen-

den Hymnus in Jon. Kap. 2, 3 flgd. ist, was aber noch mehr in die Augen springen wird, sobald man die jedesmaligen Stellen in der hebräischen Sprache mit einander vergleicht. Die Psalmisten wollen jene Stellen bildlich verstanden wissen, während sie unser Verfasser im historischen Sinne von Jonas in den Meeresfluthen, seiner Idee und Absicht gemäss, auffasst und darstellt."

Ueberblicken wir das bisher Gesagte noch ein Mal, so ist das Resultat: Alle Erscheinungen in unserem Buche weisen auf ein späteres Zeitalter der Entstehung desselben hin. Aus der Art, wie Kap. 3, 3 der Stadt Ninive erwähnt wird, lässt sich schliessen, dass es nicht vor der Zerstörung derselben, also nicht vor dem Jahre 625 a. Chr. geschrieben sein kann; ja vielleicht könnte man noch mit Möller [1]) einen Schritt weiter gehen, es müsse schon eine geraume Zeit nach der Zerstörung Ninive's verflossen gewesen sein, ehe er sich zu der Bemerkung Kap. 3, 3 veranlasst sehen konnte. Dieses Vielleicht wird durch die Spracheigenheiten unseres Buches bestätigt, die nicht wol anders, als im Exil entstanden sein können. Wir nehmen daher an, dass der Verfasser unseres Buches im oder nach dem Exil gelebt habe. Zu weit geht dagegen Krahmer, wenn er daraus, dass Jon. 2, 5. 8 des Jehova-Tempels erwähnt wird, schliessen will, dass der zweite Tempel schon längst wieder vollendet sein musste, als der Verfasser lebte, dass also unser Buch erst einige Zeit nach dem Jahre 515 a. Chr. könne geschrieben worden sein, da der Tempelbau erst in diesem Jahre vollendet wurde. Aus jener Erwähnung des Tempels kann vielmehr in Beziehung auf das Alter unseres Buches gar nichts geschlossen werden, wenn man nicht etwa von einer vorgefassten Hypo-

1) Jona, eine moral. Erzählung S. 147.

these ausgeht. Der Verfasser erzählt ja seiner Einkleidung nach die Geschichte des Propheten Jonas, führt ihn selbst in dem Gebete redend ein, musste sich also in die Verhältnisse versetzen, die zu den Zeiten des Propheten Statt fanden; folglich konnte er diesen sich sehr wol nach dem Tempel Jehova's sehnen lassen, gesetzt auch, dass zu der Zeit, als er dieses schrieb, der alte Tempel in Schutt und Asche da lag.

Doch wir kehren nach dieser Abschweifung zu der genauern Prüfung der Ansicht derer zurück, welche in unserem Buche eine symbolische Fabel erblicken. Gesetzt nämlich auch, dass Jemand uns nicht beipflichten könnte, wenn wir behaupten, dass unser Buch nicht von Jonas herrühre, sondern in einer viel späteren Zeit geschrieben sei: dennoch wird für ihn diese Ansicht ihre bedeutenden Schwierigkeiten behalten. Diese sind doppelter Art, nämlich

1) solche, welche dieser Ansicht mit der reinen Fabelansicht gemein sind. Es wird hinreichend sein, wenn ich kurz auf das hindeute, was schon oben weiter ausgeführt worden ist, und hier wiederum zutrifft.

a) Es fehlt dem Buche, als Fabel betrachtet, an Einheit, Rundung und Kürze.

b) Die Deutung dieses Buches, die Auffindung der sinnlich dargestellten Wahrheit, wird dadurch um nichts erleichtert, dass man es hier als eine symbolische, dort als eine reine Fabel betrachtet; also müsste es ein misslungener Versuch einer symbolischen Fabel sein.

2) Solche, welche dieser Ansicht eigenthümlich sind. Diese entstehen aus der Verschiedenheit unseres Buches von den übrigen symbolischen Stücken des alten Testa-

mentes, und müssen also aus einer Vergleichung desselben mit diesen symbolischen Stücken hervorgehen. Da finden sich, wie schon Goldhorn [1]) gezeigt hat, so viele Abweichungen, dass es fast alle Wahrscheinlichkeit verliert, dass wir jenes mit diesen in eine Klasse setzen dürfen. Diese Abweichungen will ich also hier in gedrängter Kürze angeben.

a) Ueberall erzählen die Propheten in den symbolischen Fabeln von sich in der ersten Person; ganz anders in unserem Buche. Es wird hier durchweg von Jonas als von einer dritten Person gesprochen. In dem Dankgebete Kap. 2 redet zwar Jonas selbst mit eignen Worten, aber das Gebet wird auch 2, 2 so eingeleitet: „und Jonas betete also im Bauche des Fisches." Durch diese Formel wird es offenbar so angekündigt, als ob ein Anderer nur die Worte des Propheten anführt. Nun lässt sich aber kein hinreichender Grund angeben, warum der Prophet von dieser allgemein angenommenen Sitte hätte abgehen sollen, da durch den Gebrauch der ersten Person weder seine Bescheidenheit auch nur im mindesten beleidigt werden (denn es war ja einmal Sitte so von sich in dieser Art Fabeln zu sprechen) noch seine Glaubwürdigkeit etwas verlieren konnte.

b) In den übrigen symbolischen Stücken des alten Testamentes geschieht Alles, was der Prophet sagt und thut, auf den unmittelbaren Auftrag des Jehova. Man vergleiche z. B. nur Ezechiel Kap. 12. Nicht so hier. Blos die Reise nach Ninive ist hier Jehova's Befehl. Das Meiste thut der Prophet nach seinem eigenen Kopfe und schnurstracks dem ausdrücklichen Befehle Jehova's zuwider.

1) Excurse zum Buche Jonas S. 67 — 86.

c) Nie erzählten die Propheten, selbst dann nicht, wenn sie das Volk zurechtweisen wollten, eine auf Jehova's Befehl von ihnen geschehene symbolische Handlung, die mit der Mosaischen Constitution in Widerspruch stände, oder eine Verletzung der dem Jehova gebührenden Ehrfurcht enthielte. Sie symbolisirten in solchen Fällen nicht das Betragen des Volkes selbst, sondern die traurigen Folgen desselben. Es scheint, als hielten sie ein solches Symbol für unvereinbar mit der Würde eines Jehovapropheten. Ganz anders wiederum hier. Jonas ist von Jehova abtrünnig geworden, und sucht sich seinem Befehle durch die Flucht nach dem am anderen Ende der Welt liegenden Tarschisch zu entziehen. Da dieser ihn aber dennoch auf seiner Flucht ereilt, und ihn seine schwere Hand fühlen lässt: so bequemt er sich freilich, dem wiederholten Befehle Jehova's nach Ninive zu gehen, Folge zu leisten; aber er murrt und hadert doch wieder mit Gott, als der Erfolg seiner Sendung nicht mit seinen egoistischen Wünschen übereinstimmt. Wie wenig ein solches Betragen, wenn er es sich wirklich zu Schulden kommen liess, der Würde eines Jehovapropheten angemessen sei, darauf brauche ich nicht erst aufmerksam zu machen; aber eben so begreiflich ist es, warum die Propheten es auch in ihren symbolischen Stücken vermieden, sich selbst so handelnd einzuführen. Sie traten ja als Verfechter der reinen Jehovaverehrung und als Sittenrichter des Volkes auf, und stellten, wenn sie dieses seiner Abgötterei oder Lasterhaftigkeit wegen tadeln wollten, sich selbst und ihr Betragen dem Volke und seinem Betragen entgegen. Musste es ihnen da nicht von selbst unnatürlich scheinen, Beides in einer symbolischen Darstellung gleichsam zu identificiren?

d) Stäudlin sagt selbst, indem er die allgemeinen Resultate seiner Untersuchung über diese Dichtungsart am

Schlusse kurz zusammenfasst [1]): „In diesen symbolischen Stücken ist beinahe jeder Zug bedeutend, weit mehr, als in den Visionen und eigentlichen Orakeln der Propheten. Die Ursache ist leicht zu finden. Die Parabel (Fabel) lässt den Geist des Dichters ruhiger, und führt seine Phantasie nicht so leicht über den Vergleichungspunkt.“ Die Sache hat ihre Richtigkeit, wie eine Prüfung und Vergleichung der sämmtlichen symbolischen Fabeln Jeden lehren kann. Ja die Propheten geben selbst nicht selten Winke, wie man diesen oder jenen Zug aufzufassen habe. Man vergleiche z. B. nur Ezechiel 4, 1 flgd. Aber zu läugnen ist es doch nicht, dass man sich dennoch oft in grosse Schwierigkeiten verwickeln würde, wenn man in jeder symbolischen Fabel jeden einzelnen Zug deuten wollte [2]). Erst muss man freilich die Hauptlehre der Fabel auffassen, ohne das Einzelne zu ängstlich deuten zu wollen. Ist dies aber geschehen, so kann und darf man auch fragen, wie glücklich die einzelnen Züge der Darstellung gewählt sind, und in wie weit ihnen eine specielle Deutung gegeben werden könne und dürfe; nur darf man der Fabel keine Gewalt anthun, und ängstlich nach solchen Deutungen haschen. Im Buche Jonas würde indessen doch, da jene Operation uns allerdings lehren wird, dass in den symbolischen Fabeln der Regel nach auch die einzelnen Züge einer Deutung fähig sind, die Deutung der einzelnen Züge weit weniger gelingen, als bei den übrigen symbolischen Stücken des alten Testamentes. Zu den Zügen, die keiner natürlichen Deutung fähig sind, gehört fast alles Auffallende, was in unserem Buche erzählt wird, z. B. dass

1) Ueber die symbolischen Handlungen der Propheten S. 239.

2) Vgl. Eichhorn's Bibliothek der biblischen Litteratur, Bd. 4. (Leipz. 1792.) S. 174 — 175.

Jonas im Sturme im untern Schiffsraume schläft, während die übrige Reisegesellschaft in der grössten Verzweiflung ist; dass er von einem grossen Fische verschlungen wird, und drei Tage in dessen Bauche verweilt u. s. w., und besonders namentlich auch die Art und Weise, wie alle diese wunderbaren Begebenheiten sich ereignen.

e) In den symbolischen Fabeln des alten Testamentes geben die Propheten auch allemal die Deutung der erzählten Handlung, und zwar mit eigentlichen Worten an. Man vergleiche z. B. nur Jeremias 13, 12. Ezechiel 12, 11. Dies ist wiederum nicht in unserem Buche geschehen, oder soll etwa 4, 10. 11 diese Deutung enthalten? Dann giebt der Prophet sie hier wenigstens doch auf eine ganz andere Art an, als es in den symbolischen Fabeln sonst zu geschehen pflegt. Sonst giebt sie immer Jehova allein *oder* auch der Prophet, und nie ohne deutliche Anzeige, dass das, was folgt, die Deutung der Fabel sei. Hier endet sich Alles mitten im Flusse des Gespräches, und nirgends findet sich ein Wink, der uns sagte: was nun folgt, habt ihr als die Deutung der Fabel zu betrachten. Mich dünkt bei diesen Mängeln wird man auch diese Ansicht nicht für die richtige halten können.

f) Krahmer [1]) erblickt in unserem Buche zwar auch eine moralische Dichtung; aber dennoch ist seine Ansicht von der reinen Fabelansicht wesentlich verschieden; denn er findet nicht blos eine sinnliche Darstellung einer für die Zeitgenossen des Verfassers wichtigen Wahrheit in demselben, sondern glaubt auch, dass durch die in der Erzählung auftretenden Personen

1) Der Schriftforscher von A. W. Krahmer. Hft 1. historisch-kritische Untersuchung über das Buch Jonas enthaltend. Cassel 1839.

die Zeitgenosssen des Verfassers selbst bildlich dargestellt seien. Doch damit Jeder das Eigenthümliche dieser Schrift besser übersehen könne, will ich den Hauptinhalt desselben etwas genauer angeben. Kein anderes prophetisches Buch entbehrt gänzlich der religiös-historischen Basis; unwahrscheinlich ist es daher auch, dass dies bei dem Propheten Jonas der Fall sein sollte. Und in der That, es lässt sich nicht verkennen, dass unser Buch einen didactischen Zweck hat, und eben deshalb mit einer moralischen Sentenz schliesst, welche sicherlich den Schlüssel zu dem wahren Sinne des Buches ist. Der Zweck kann kein anderer sein, als auseinander zu setzen, dass sich kein Mensch dem Jehova widersetzen dürfe, es am allerwenigsten ein Prophet, ein Weiserer und Einsichtvollerer, wagen dürfe, dem Willen Jehova's zu widerstreben, da ihm die göttliche Strafe auf dem Fusse nachfolge, und weil Gottes Weisheit über die des Verständigsten unter den Menschen, des Propheten, hoch erhaben sei, weshalb auch Gott am besten wissen müsse, was für seine Menschen und insbesondere für sein Volk am heilsamsten sei oder nicht: so dürfe sich auch kein Mensch unterwinden mit Jehova zu hadern. Dieser richtigen Idee gemäss musste unser Verfasser schon von selbst auf eine weitere Ausführung des Grundgedankens gerathen, und alsbald die Folgen des Gehorsams gegen Jehova in den Bereich seiner Betrachtungen mit hineinziehen, und dem zufolge behauptet er im Verlaufe seiner Erzählung, dass Furcht vor Jehova und unbedingte Unterwerfung unter dessen Willen das höchste Ziel eines jeden Menschen sei, dass sich Jehova alsdann auch gegen einen jeden Hülflosen im-

mer hülfreich bezeige und dessen Sünden verzeihe, da er der gnädige, barmherzige und gütige Gott sei. Diese Hülfe Gottes erstrecke sich jedoch nicht blos auf die Juden, sondern auch auf die Heiden, sobald sich diese besserten und zu Jehova bekehrten. Die Juden müssen also schon vielfach mit Heiden zu schaffen gehabt, diese müssen die jüdische Religion genau kennen und zum Theil schätzen gelernt, ja es müssen sich schon Heiden zur jüdischen Religion mehrfach bekehrt haben, wenn ein solcher Ausspruch anders Eingang finden sollte. Der Verfasser unseres Buches muss also sehr spät gelebt haben. Was frühere Propheten als Hoffnung ausgesprochen hatten, dass sich einst alle Heiden zu Jehova's Religion bekehren würden, von der Erfüllung dieser Hoffnung führt der Verfasser zwei Beispiele an. Den Charakter des Propheten aber stellte er so dar, wie es in unserem Buche geschieht, um auf diese Weise seine in Particularismus und Pragmatismus versunkenen Zeit- und Glaubensgenossen zu charakterisiren, zu belehren, und auf den rechten Weg der Religion, deren Hauptelement das Geistige sei, hinzuführen, wobei auf die Einkleidung und historisirende Ausführung wenig ankam. — Dass aber der Verfasser in einem sehr späten Zeitalter gelebt haben müsse, dafür sprechen ausser der dem Ganzen zum Grunde liegenden Idee noch mancherlei andere Gründe. Die griechischen Mythen, deren der Verfasser sich zur Ausschmückung seiner Erzählung bedient, erscheinen erst bei Strabo, Apollodor, Ovid und Plinius ganz in der Gestalt, wie er sie vorgefunden haben muss [1]). Von Ninive wird Kap. 3, 3 so gesprochen, als ob es zur

1) Vergleiche unsere Ansicht hierüber in dem zweiten der hinten angehängten Excurse.

Zeit des Verfassers nicht mehr existirte. Das Gebet des Jonas ist aus Stellen verschiedener Psalmen zusammengesetzt, von welchen mehrere (Ps. 69. 77. 116) während des Exils oder nach demselben geschrieben sind. Dazu kommt noch, dass zu keiner Zeit der Nationalhass der Juden gegen die Heiden, und ihre Unzufriedenheit mit dem Jehova grösser war, als in den Zeiten nach dem babylonischen Exil; wozu die Nichterfüllung der überspannten Erwartungen, mit denen sie zurückgekehrt waren, und ihre Streitigkeiten mit den Samaritanern am meisten beitrugen. Auch die Sprache unseres Buches, die verhältnissmässig viel Element des Chaldaismus und jüngeren Hebraismus zeigt, weist diesem ein spätes Zeitalter an. Endlich erst in den spätesten alttestamentlichen Schriften, z. B. Tob. 14, 4 findet man das Buch Jonas nahmhaft angeführt.

Aber aus dem bisher Gesagten folgt noch nicht, dass wir in unserem Buche nichts Anderes als eine in späteren Zeiten verfasste Dichtung zur Versinnlichung der oben angeführten Lehre zu suchen haben; es ist vielmehr nicht so wol eine bedeutungslose Dichtung, als eine bildliche Darstellung der Zeitgenossen des Verfassers. Einzelne Spuren in unserem Buche, die uns zum richtigen Verständnisse desselben führen können, sind etwa folgende: Jehova vollbringt drei Rettungen, zwei Mal rettet er Heiden in grösserer Masse, und ein Mal einen Hebräer, also ein Verhältniss, wie 1 zu 3 und 9, woraus wenigstens so viel hervorgeht, dass der Juden Machtzustand, eben weil sie Jehova verliessen, im Verhältniss zu den sich bekehrenden Heiden im Schiffe gering sei, und im Verhältniss zu den sich ebenfalls geistig zu Jehova bekehrenden Niniviten ganz verschwinde. Bemerkenswerth ist es überdiess, dass der Verfasser Kap. 1, 16 von den Schiffsgenossen des Jonas sagt: „und sie opferten Jehova Opfer, und gelobten Ge-

lübde," wovon er bei der Schilderung der Reue und Busse der Niniviten nichts erwähnt; woraus folgt, dass er unter den Schiffern ein den Juden näher stehendes, sich geistig und äusserlich bekehrtes Volk, unter den Niniviten ein den Juden ferneres, aber doch mit ihnen in Verbindung stehendes und zu Jehova mehr geistig als äusserlich bekehrtes Volk verstanden wissen will. — Ninive existirte nicht mehr, als der Verfasser lebte, und doch ist es der Mittelpunkt des ganzen Buches, und sein König spielt im dritten Kapitel eine so wichtige Rolle, mithin muss man darunter etwas ganz Anderes, wie bisher, verstehen. Nun aber war Ninive die Hauptstadt Assyriens gewesen; die Hauptstadt eines Reiches kann die Stelle des ganzen Reiches vertreten. Unter Assyrien wird aber nach dem Exil bisweilen Persien verstanden (Esra 6, 22. Ps. 83, 9), *mithin* haben wir unter Ninive die Hauptstadt des persisch-babylonischen Reiches zu verstehen, und unter dem Könige und seinen Grossen einen Perserkönig mit seinen Reichsmagnaten. Nun ist es auch klar, wie der Verfasser Kap. 2, 5 — 8 von einem jüdischen Tempel reden konnte. Zu sehr verlangt Jonas nach diesem Tempel, als dass die Erwähnung desselben nicht wesentlich für den Plan des Verfassers gewesen sein sollte.

Nach diesen Vorbemerkungen rücken wir dem Plan und Zweck unseres Buches näher. J o n a s repräsentirt durch seinen Charakter und sein Benehmen gegen Jehova die Judäer, d. h. die junge Colonie in ihrem geistigen und politischen Zustande, zeigt aber zugleich durch seine Abstammung auf die Bewohner des ehemaligen Reiches Israel, d. h. auf die Samaritaner hin. Die geistige Beschränktheit und particularistische Ansicht der jüdischen Colonie (Jonas) war Schuld daran, dass man die Samaritaner von der Theilnahme an dem Tempelbaue

zurückwies. Die Reisegesellschaft des Jonas auf dem Schiffe bestand aus Götzendienern, die aus verschiedenen Ländern abstammten, von Joppe, der ehemals israelitischen Stadt, aussegelnd; die Samaritaner waren aus den verschiedensten Ländern Assyriens nach Palästina verpflanzt, und vermischten sich hier mit den zurückgebliebenen Herlingen Israels. Ihre Religion wurde ein buntes Gemisch von verschiedenen Ideen, und auch den Jehova lernten sie in einem gewissen Grade kennen; und scheinen nicht auch die Schiffsgenossen des Jonas, noch ehe sich dieser ihnen zu erkennen gab, in einem gewissen Grade Kenntniss von Jehova gehabt zu haben? Vergleiche 1, 6. 9. 10. 14. 16. — Wie Jesaias 33, 21. 23 Assyrien in seinem Machtverhältniss zu Palästina unter dem Bilde eines Schiffes, Jehova als ein grosser Fluss, den das Schiff nicht zu überschreiten vermag, dargestellt wird: so ist in unserem Buche unter dem Schiffe Persiens Machtverhältniss zu Palästina, d. h. zu den Juden und Samaritanern, zu verstehen. Dadurch, dass sich die Samaritaner mit den Judäern auf einem Staatsschiffe befanden, und nach einem Ziele schifften, dass jene einige Kenntniss von Jehova hatten, dadurch bekamen sie ein gewisses politisches und religiöses Anrecht zur Theilnahme an den Jerusalemischen Staats- und Cultusunternehmungen. Um diese Theilnahme baten ja die Samaritaner, doch brachten sie schlau nur den zweiten, den religiösen Grund, vor; wenngleich es ihnen vielleicht noch mehr darum zu thun war, in politischer Hinsicht gemeinschaftliche Sache mit ihnen zu machen. Sie waren die zahlreicheren, besassen ein grösseres Ländergebiet, und mochten auf ein Uebergewicht über die Juden, die sich erst bleibende Wohnsitze schaffen mussten, sich Hoffnung machen. Beide Partheien wollen vorgeblich nur bauen; beide streben aber nach demselben strafbaren Ziele, politischer Macht. Aber

die Judäer merkten die Absicht der Samaritaner, und wiesen sie zurück; denn auch sie hofften wol, Cyrus werde ihnen eine gewisse Selbstständigkeit zugestehen. Jedenfalls war ihre Ehrfurcht und Gesinnung gegen Jehova nur selbstsüchtig, nicht rein geistig und aufrichtig. Und was sehen wir auf dem Schiffe? Jonas will gern ein Prophet Jehova's sein, aber dennoch sich, wie die Judäer, seinem Dienste nicht mit Liebe unterziehen; sondern er sucht zu entfliehen, weil er Ungemach zu Ninive fürchtet, eben so die Judäer, wenn sie sich eifrig dem Dienste Jehova's unterzögen, indem sie sich dadurch Ungemächlichkeit und Entbehrungen auflegen, und von ihrem Trachten nach Gütern ablassen müssen. Furcht und Selbstliebe, so wie Mangel an Gottvertrauen beseelt also den Jonas und die Judäer. Jonas trifft auf seiner Flucht mit Heiden (den Samaritanern) *auf* e i n e m Schiffe zusammen; beide schiffen nach e i n e m Ziele, ohne dass die Heiden des Jonas Absicht und Veranlassung seiner Reise anfangs kennen, und doch begegnen sie ihm mit einer gewissen Hochachtung (Jehova hatte die Judäer erst eben aus dem Exil errettet und Cyrus war ihr Protector). Das Schiff hatte kaum den Hafen verlassen, als sich (von Osten, von Babylon her) ein Sturm erhob, und dem Schiffe und der Mannschaft den Untergang drohte (Cyrus war vom Schauplatze abgetreten); den Jonas und die Heiden befiel Angst und Schrecken (die Judäer und Samaritaner konnten nicht gleichgültig sein bei der Thronbesteigung des Cambyses, der gleich beim Anfang seiner Regierung sein besonderes Augenmerk auf Vorderasien und Aegypten zu richten schien, und Judäer und Samaritaner thaten alles Mögliche, um ihn zufrieden zu stellen). Jonas und die Heiden werfen die Sachen aus dem Schiffe, um es zu erleichtern (Judäer und Samaritaner suchten alle Makel zu entfernen), aber der Sturm schien sich nicht

legen zu wollen. Die Heiden hatten Verdacht auf Jonas geschöpft und daher loosten sie: die Samaritaner schrieben, um sich rein zu waschen, an Cambyses, und dieser verbot die Fortführung der Bauten. Wahrscheinlich beabsichtigte man in Persien eine Untersuchung des Betragens der Samaritaner und Judäer, worüber die Samaritaner bestürzter sein mussten, als die Judäer: Jonas war standhafter, als die Heiden. So geschäftig die Samaritaner in der Ausführung des königlichen Verbotes waren, so schien der Sturm sich doch nicht legen zu wollen. Den Judäern war das Verbot eben recht (Haggai 1, 2), da sie ihr Geld lieber auf den Bau ihrer Wohnungen verwandten (Haggai 1, 4. 9); eben deswegen war Jonas so gefasst bei den Berathungen seiner Gefährten. Wenn die Samaritaner durch dies ihr Verfahren den Sturm zunächst von sich und dadurch indirect von den Judäern abzuwenden suchten, indem die Heiden an das Festland zurückzuschiffen versuchten, so wurden sie dadurch nicht gerettet; denn Cambyses rückte in Aegypten ein, fand aber hier sein Ende. Da Pseudo-Smerdes den Thron bestieg, der Sturm gefährlicher drohte: so musste den Samaritanern Alles daran liegen, durch jedes Opfer den persischen Hof zu gewinnen, so leid es ihnen auch thue, und welches konnte ihnen gelegener sein, als die Judäer? Sie schrieben also an den neuen König (Esra 4, 11 flgd.) und schilderten die Judäer als aufrührerisch (die Schiffer werfen den Jonas ins Meer). Pseudo-Smerdes wiederholte zwar das Verbot der Bauten, so dass die Judäer den Tempel nie wieder zu sehen glaubten (Kap. 2, 5); aber er ward bald gestürzt, und der humanere Darius Hystaspis bestieg den Thron; Judäer und Samaritaner (Jonas und die Heiden) waren gerettet. Nun ging Jonas nach Ninive und predigte Busse. Die Judäer fingen ohne königliche Erlaubniss den Tempelbau wieder an, und

als sie hierüber zur Rede gestellt wurden, beriefen sie sich auf die schriftliche Erlaubniss (Esra 5, 6 flgd.) des Cyrus. Aufgebracht über diese neuen Plackereien, forderten die Judäer von Jehova nicht nur ihren eigenen Untergang, sondern auch den der persischen Königsmacht. Allein sie kamen wieder zur Besinnung, als Darius in seinem und seiner Grossen Namen (Kap. 3, 6 flgd.) die Erlaubniss zum Fortbauen ertheilte (vgl. 4, 1. 2); ja als gar persische Unterstützungen ankamen, da stieg ihre Hoffnung, und sie wurden noch particularistischer. Durch diese Bewilligung der königlichen Steuern zum Fortbau des Tempels (Esra 6, 8 flgd.) hatte sich der persische Hof, so wie die Vornehmen der Residenz geistig zu Jehova bekehrt (Kap. 3, 5 flgd. freilich etwas übertrieben gezeichnet). Doch während dies geschah, und Jonas aus der Stadt gegangen und sich eine Hütte gebaut hatte (die judäischen Häuser waren nichts Anderes als armselige Hütten), um hier den Untergang Ninive's abzuwarten, wächst der Wunderbaum in einer Nacht über seine Hütte empor, worüber er sich ausserordentlich freute. Ueber die Erlaubniss den Tempel zu bauen und die königlichen Unterstützungen, und nun gar über diesen Wunderbaum wuchs dem Jonas = den Judäern der Kamm sehr hoch, und je mehr sie durch diese Pflanze in ihren particularistischen Erwartungen getäuscht wurden, desto grösser mussten ihre Klagen gegen Jehova sein. Hierüber murrten die Juden noch heftiger gegen Jehova, dieser aber muss sie Kap. 4, 10. 11 ernstlich zurechtweisen, und ihre Verwünschung gegen den sich geistig bekehrten persischen Hof rügen. — Beide Erzählungen von den Heiden auf dem Schiffe und den Niniviten sollten den Juden zeigen, welche Bekehrung der Heiden Jehova genüge und also auch ihnen genügen müsse, ja dass Jehova nur hauptsächlich den geistig frommen Menschen erhöre,

rette und segne, den ungehorsamen und knechtischen im Aeusserlichen aber strafe.

Offenbar sind es drei Hauptpunkte, um welche sich das Wesentliche der Ansicht Krahmer's von unserem Buche herumdreht: der moralische Zweck, den der Verfasser bei Abfassung seines Buches gehabt haben soll; die Bestimmung der Zeit, wann er gelebt habe; und die Behauptung, dass durch die in der Erzählung auftretenden Personen die Zeitgenossen des Verfassers selbst bildlich dargestellt seien.

Um mich nicht zu lange bei der Prüfung dieser Ansicht aufzuhalten, will ich jetzt über den ersten Punkt nicht mit Krahmer rechten, was auch um so füglicher geschehen kann, da sich aus der Prüfung der früheren Ansichten leicht ergiebt, wie darüber zu urtheilen sei; in Ansehung des zweiten Punktes stimme ich ihm im Wesentlichen bei [1]; also bleibt uns hier nur noch der dritte Punkt übrig, in welchem auch wirklich das Eigenthümlichste dieser Ansicht besteht.

Einig bin ich also mit Krahmer darin, dass der Verfasser unseres Buches einen moralisch-didactischen Zweck gehabt habe, dass es ihm darum zu thun ist, seine Zeit- und Glaubensgenossen zu belehren, und auf den rechten Weg der Religion zu führen; einig also auch darin, dass das Buch sich auf Gebrechen bezieht, die zu der Zeit des Verfassers sich unter den Juden finden mussten. Weiter aber kann ich Krahmer nicht folgen; denn so gern ich auch den Scharfsinn anerkenne, den er bei der Ausschmükkung seiner Ansicht entwickelt hat: so erscheint mir doch seine ganze Behandlungsweise von vornher als willkührlich, und schon aus diesem Grunde als unzulässig.

1) Vergleiche den oben eingeschobenen Excurs über die Zeit der Abfassung des Buches Jonas.

Denn worauf beruft er sich, um sein Verfahren zu rechtfertigen? Vor allen beruft er sich wiederholt z. B. S. 39 und 64 auf die nahe Verwandtschaft des Buches Jonas mit der Apocalypse, die ja eben so von den besten Exegeten behandelt werde, als jenes von ihm. Der Weg, den man bei der Erklärung der Apocalypse betreten hat, mag auch uns für den richtigen gelten; aber warum unterliess es Krahmer die Verwandtschaft zwischen dieser und unserem Buche, auf die er doch ein so grosses Gewicht legt, ausführlicher nachzuweisen? Auch nicht das Mindeste hat er in dieser Rücksicht gethan, und doch dürfte es wol den meisten Lesern eben so gehen, wie mir, dass sie zwischen beiden nicht einmal eine entfernte Aehnlichkeit, geschweige denn eine nahe Verwandtschaft entdecken können. In der Apocalypse ist Alles dargestellt in hohen poetisch-*prophetischen* Bildern, im Buche Jonas in einfacher Prosa; die Apocalypse kündigt sich an als eine Offenbarung dessen, was in der Kürze geschehen soll, als Geschichte; was er gesehen hat, was da ist und nach diesem geschehen wird, das soll Johannes aufzeichnen; unser Buch erzählt ganz einfach die Geschichte einer Missionsreise des Propheten Jonas. Wo ist da die Aehnlichkeit zwischen beiden? Wie können und dürfen zwei Bücher von so ganz verschiedenem Charakter auf gleiche Weise erklärt werden? Was kann uns berechtigen, da eine bildliche Darstellung zu finden, wo auch nicht eine Spur darauf hinleitet? Wird durch ein solches Verfahren nicht alle Erklärung schwankend und ungewiss? — Eben so wenig, als durch diese Vergleichung mit der Apocalypse, ist mit der Frage S. 2 für Krahmer's Ansicht gewonnen: „Erklärt man die anderen prophetischen Schriften eben so, wie man das Buch Jonas bisher erklärt hat? Findet sich in jenen Schriften nicht ebenfalls öfters eine bildliche Redeweise, hinter der man

aber dennoch einen religiös-historischen Sinn zu finden weiss: warum wird nun dieses Recht dem Buche Jonas versagt?“ Darum, antworte ich, weil allenthalben in den Propheten, wo eine solche bildliche Redeweise Statt findet, sie eben so klar vorliegt, als bei der Apocalypse, in unserem Jonas sich aber nicht die mindeste Spur davon findet. Denn die Spuren, welche Krahmer für seine Erklärung aus unserem Buche selbst anführt, sind offenbar nicht so wol darin enthalten, als erst von ihm in dasselbe hineingelegt worden. Wollte wirklich der Verfasser, wie Krahmer glaubt, auseinandersetzen, dass kein Mensch sich dem Jehova widersetzen dürfe, es am allerwenigsten ein Prophet, ein Weiserer und Einsichtsvollerer, wagen dürfe, dem Willen Jehova's zu widerstreben, da ihm die göttliche Strafe auf dem Fusse nachfolge; wollte er zeigen, dass Furcht vor Jehova und unbedingte Unterwerfung unter dessen Willen das höchste Ziel eines jeden Menschen sei, dass sich Jehova alsdann auch gegen einen jeden Hülfslosen immer hülfreich bezeige, und dessen Sünden verzeihe, und dass diese Hülfe Gottes sich nicht blos auf die Juden, sondern auch auf die Heiden erstrecke, sobald sich diese besserten und zu Jehova bekehrten; musste er dann nicht, auch wenn es ihm gar nicht um eine bildliche Darstellung zu thun war, gerade die Einkleidung wählen, die wir in unserem Buche finden, oder doch eine ihr ähnliche? Musste er nicht einen Propheten einführen, der sich weigerte einem Befehle Jehova's Folge zu leisten? Und musste diesen nicht sogleich die verdiente Strafe treffen? Musste er nicht Heiden einführen, die sich zu Jehova bekehrten, und darum auch seine Barmherzigkeit und Güte erfuhren? War es nicht das Natürlichste, den Ungehorsam des Propheten und die Aufforderung der Heiden zur Besserung und Bekehrung in seiner Erzählung aufs genaueste zu einem Ganzen mit

einander zu verbinden? Waren dem Verfasser überdiess, was Krahmer gleichfalls annimmt, der Mythos von dem Herakles und der Hesione und ähnliche Sagen bekannt, und wurden sie von ihm zur Ausschmückung seiner Erzählung benutzt, war dann nicht, so zu sagen, die ganze Einkleidung des Buches von selbst gegeben? Wollte der Verfasser den Propheten durch eine Flucht zur See dem Befehle Jehova's nach Ninive zu gehen sich entziehen lassen, um auf eine natürliche Weise durch jenen Mythos seine Erzählung ausschmücken zu können, musste er ihn dann nicht nothwendig auf ein Schiff bringen? Sein Zweck brachte es mit sich, dass dem Ungehorsam des Jonas die Strafe sogleich auf dem Fusse nachfolgte, dass seine Reisegesellschaft aus Heiden bestand, die sich im Drange der Noth bekehrten, und daher die Gnade Gottes erfuhren; *aber* auch der Prophet musste nach empfangener Strafe gerettet werden, um seinen Hauptauftrag ausführen zu können. Natürlich war und musste auf dem Schiffe, auf welchem er zu entfliehen suchte, mehr als e i n Mensch sein. Was daher Krahmer von dem Zahlenverhältnisse zwischen Jonas und der Schiffsgesellschaft und den Niniviten sagt, das erscheint als eine leere Spielerei. Ferner konnten die Schiffer ihre Dankbarkeit gegen Jehova anders als durch Gebete, Opfer und Gelübde zu erkennen geben? Während des Sturmes konnten sie sich ja doch nicht in Sack und Asche hinsetzen, und nach ihrer Rettung, die eine Folge ihrer Reue und Busse war, konnte nur von Dankbarkeit und Opfern die Rede sein. Ganz anders war der Fall mit den Niniviten; sie waren sich ihrer Sünden bewusst, ihnen wurde von dem Propheten der Untergang gedroht, musste also nicht von selbst ihre Bekehrung sich durch Fasten und Bussübungen an den Tag legen, um dadurch Jehova zur Erbarmung zu bewegen, und die gedrohte Strafe von sich

abzuwenden? So lag es also in der Natur der Sache, dass jene Opfer brachten und Gelübde thaten, diese nicht. Damit fällt auch das in Nichts zusammen, was Krahmer aus dem verschiedenen Betragen der beiden heidnischen Partheien glaubt folgern zu dürfen, dass der Verfasser unter den Schiffern ein den Juden näher stehendes, geistig und äusserlich bekehrtes Volk, und unter den Niniviten ein den Juden fern stehendes und zu Jehova mehr geistig als äusserlich bekehrtes Volk verstanden wissen wolle. — Endlich war die Stadt Ninive auch nicht mehr zur Zeit des Verfassers vorhanden, so war sie es doch zur Zeit des Propheten Jonas. Dasselbe gilt von dem Tempel zu Jerusalem. Und musste der Verfasser, wenn er seiner Erzählung nicht alle innere Wahrscheinlichkeit rauben wollte, sich nicht so viel als möglich in die Zeit des Propheten versetzen? Wo ist also in diesem Allem auch nur die leiseste Spur, dass in unserem Buche eine bildliche Darstellung enthalten sei?

Aber auch angenommen, dass in unserem Buche eine solche bildliche Darstellung enthalten wäre, dennoch würde Krahmer's Ansicht nicht ohne bedeutende Schwierigkeiten sein. Ich will jetzt keine Bedenklichkeiten gegen mehrere Einzelheiten in den geschichtlichen, auf das Verhältniss der Juden und Samaritaner sich beziehenden Bestimmungen erheben, wenngleich sie nicht auf einer sicheren historischen Basis ruhen; aber das darf man doch wol bei dieser Ansicht verlangen, dass das Bild und das, was dadurch bezeichnet werden soll, sich durchgehends natürlich an einander anschliessen, dass jedes Bild ohne Zwang auf das dadurch Bezeichnete bezogen werden kann. Es ist nicht meine Absicht Stück vor Stück Bild und Abgebildetes neben einander zu stellen; denn das würde zu einer unnützen Weitläufigkeit führen; ich will vielmehr nur auf

die Punkte aufmerksam machen, in welchen Krahmer's Erklärung mir am meisten ins Unnatürliche zu fallen scheint. Am wenigsten Schwierigkeit möchte es wol machen, die Annahme mit einigem Scheine durchzuführen, dass Jonas durch seinen Charakter und durch sein Betragen gegen Jehova die Judäer, d. h. die ganze Colonie in ihrem geistigen und politischen Zustande repräsentire; aber ich sehe nicht ein, wie er zugleich durch seine Person und Herstammung auf die Bewohner des ehemaligen Reiches Israel, d. h. auf die Samaritaner, hinzeigen könne; denn dadurch würde die Einheit der Symbole aufgehoben werden. Diese Annahme wird hier um so unnatürlicher, da doch sonst die Schiffsgesellschaft des Jonas das Bild der Samaritaner sein soll. Doch gerade dieses zweite Symbol macht schon bedeutendere Schwierigkeiten, die auch Krahmer *trotz* aller darauf verwandten Mühe nicht auf eine natürliche Weise hat beseitigen können. Um hier Bild und Abgebildetes einander näher zu bringen, hat er theils die Kenntnisse der Samaritaner von dem Jehova tiefer herabsetzen müssen, als es sich geschichtlich rechtfertigen lässt; andrerseits hat er der Schiffsgesellschaft des Jonas eine Kenntniss des Jehova angedichtet, von der in unserem Buche keine Spur vorhanden ist. So wie er in diesem Punkte der Schiffsgesellschaft etwas zu Gute kommen lässt, so setzt er sie in moralischer Rücksicht ungebührlich herunter, um ihrem Charakter und Betragen einige Aehnlichkeit mit dem der Samaritaner zu geben. Die Schiffsgenossen des Jonas waren völlige Heiden, wie daraus hervorgeht, dass von ihnen Kap. 1, 5 gesagt wird: sie riefen an jeder seinen Gott. Waren denn die Kenntnisse der Samaritaner von dem Jehova so gering, dass jene heidnischen Schiffer ein natürliches Bild derselben sein konnten? Wie kamen sie denn dazu, so dringend um Theilnahme an dem Tempelbau

zu bitten? Warum erbauten sie denn bald nachher, da sie von den Juden zurückgewiesen worden waren, einen eignen Tempel für die Verehrung des Jehova auf dem Berge Gerizim? Andrerseits sagt Krahmer S. 60: „Scheinen nicht die Schiffsgenossen des Jonas, noch ehe sich dieser ihnen zu erkennen gegeben hatte, in einem gewissen Grade Kenntniss von Jehova gehabt zu haben? Warum muss sonst der Steuermann in Kap. 1, 6 zu Jonas sagen: Bete zu deinem Gott, vielleicht gedenket der Gott unser, dass wir nicht umkommen? Vgl. 1, 9. 10. 14. 16." Ich kann in dem Allem nichts finden, was Krahmer's Ansicht begünstigte. Hatten auch die Schiffsgenossen des Jonas vielleicht, was der Verfasser gar nicht ausdrücklich sagt, einige Kenntniss von dem Jehova: so war dies nach der Erzählung schwerlich eine andere, als eine solche, die ein heidnisches Volk von dem Nationalgotte eines benachbarten Volkes haben mochte; aber was wir gerade hier haben müssten, dass sie schon vor dem Zusammentreffen mit dem Jonas wenigstens halbe Jehovaverehrer gewesen seien, davon ist auch nicht die mindeste Spur da. Jeder der Schiffsgenossen flehte zu seinem Gotte, lag es also nicht in der Natur der Sache, dass Jonas aufgefordert werden musste, auch zu seinem Gott zu beten? An eine besondere Rücksicht auf den Jehova kann bei dieser Aufforderung nicht gedacht werden, da nach der Darstellung des Verfassers noch Niemand wusste, dass Jonas ein Hebräer sei. Und ist es nicht ganz der Denkart der alten Welt gemäss, jedes Unglück als Strafe irgend eines Gottes zu betrachten, und durch Versöhnung bald dieser, bald jener Gottheit, die etwa beleidigt sein möchte, Abhülfe desselben zu erwarten? Und was ist der Inhalt der folgenden Verse, auf welche Krahmer sich beruft? Jonas antwortet auf die Frage, wer er sei: Ich bin ein Hebräer, und verehre den Jehova, den

Gott des Himmels, der das Meer und das feste Land gemacht hat. Spricht sich in diesen Worten etwas Anderes aus, als das stolze Nationalgefühl, das die Juden charakterisirte? Und wenn es im folgenden Verse heisst: die Männer fürchteten sich sehr: so fügt der Verfasser auch sogleich als Grund dieser Furcht hinzu: denn sie wussten, dass Jonas vor dem Jehova floh, da er es ihnen selbst gesagt hatte. Und war diese Furcht nicht sehr natürlich; denn sie konnten ja nicht mehr zweifeln, dass dieser Jehova es sei, der das Unglück über sie gebracht hatte. Folgt aber aus dem Allem, so wie daraus, dass sie diesem Gotte nach ihrer Rettung Opfer bringen und Gelübde thun, dass sie schon vorher halbe Jehovaverehrer müssen gewesen sein? Gewiss nicht. — Aber so wie Krahmer die Kenntniss des Jehova der Schiffsgesellschaft des Jonas andichtet, so ungebührlich setzt er ihren moralischen Charakter herunter. In der Frage: „was sollen wir dir thun, damit das Meer ruhig werde?“ findet er „nichts Anderes als einen gewissen Grad von Vorsichtigkeit und Schlauheit, um durch die freiwillige Wahl der Todesart des Jonas ihr bevorstehendes Schicksal wenigstens darin zu mildern, dass diese nicht von ihnen ausginge, sondern von Jonas selbst gewählt sei, da sie hinsichts des Todes des Jonas nach ihren Begriffen alsdann nicht so verantwortlich sein konnten.“ Und wenn sie nach der Antwort des Jonas: „werfet mich ins Meer,“ dennoch es erst versuchen, ob sie nicht an das Ufer zurückschiffen können: so sei dies nur eine Folge davon, dass sie vermuthet hätten, Jehova wolle nur durch diesen Sturm den Propheten von seiner Flucht zurückhalten. Also die Furcht, dass eine desto härtere Strafe sie treffen könne, wenn sie den Jonas aufopferten, war das Motiv ihres Bestrebens ihn zu erhalten; die Menschlichkeit hatte keinen Theil daran. Wenn das nicht in

gratiam hypotheseos interpretiren heisst, so weiss ich nicht, was man so nennen kann. — Am schlimmsten steht es jedoch mit dem dritten Symbol, den Niniviten. Wer wird sich wol überzeugen können, dass durch die ausführliche Schilderung ihrer Busse Kap. 3, 5 flgd. der Verfasser nichts weiter habe sagen wollen, als dass Darius in seinem und seiner Magnaten Namen die Erlaubniss zum Fortbau des Tempels gegeben, und ihnen die königlichen Steuern für diesen Bau bewilligt habe? Hier ist doch wahrlich zwischen dem Bilde und dem dadurch Bezeichneten eine solche Kluft, dass man kaum begreift, wie Krahmer es wagen konnte, darüber hinwegzuspringen. Einige Bedenklichkeit hat ihm dieser Sprung auch wirklich gemacht, denn er findet doch, dass die geistige Bekehrung des Darius und seiner Grossen Kap. 3, 5 flgd. etwas übertrieben gezeichnet sei.

Dass es übrigens bei einigem Scharfsinne nicht gerade so schwer sei, den Inhalt unseres Buches durch eine bildliche, symbolische Deutung mit irgend einem Abschnitte der jüdischen Geschichte in Verbindung zu setzen, das haben schon längst die änigmatischen Versuche Herm. von der Hardt's gezeigt, und das bestätigt dann auch diese Krahmersche Erklärung aufs Neue.

2) Nachtigal hält unser Buch für eine aus zwei an ein historisches Gedicht angereiheten moralischen Erzählungen zusammengesetzte Schrift [1]). Das Buch besteht ihm demnach aus drei verschiedenen Theilen, die sich durch Verschiedenheit der Sprache, durch ihren Geist

1) Ueber das Buch des alten Testamentes mit der Aufschrift: Jonas von J. C. C. Nachtigal, in der allgem. Bibliothek der bibl. Litteratur von J. G. Eichhorn, Bd. 9. Leipz. 1799. S. 221 flgd.

und ihre Darstellung merklich unterscheiden. Diese sind Kap. 1 — 2, 1. 2. 11, Kap. 2, 3 — 10, und Kap. 3 — 4. Jeder dieser drei Theile hat seinen eigenen, von denen der anderen Theile verschiedenen Verfasser. Der mittlere Abschnitt ist seinem Ursprunge nach der älteste. Es fand sich nämlich unter den heiligen Büchern der Juden ein Gebet des Propheten Jonas mit der Aufschrift: Gebet Jonas, nachdem ihn Gott aus der Hand des assyrischen Königs befreit hatte. Dieses Gebet lesen wir noch Kap. 2, 3 — 10. Die Veranlassung desselben lässt sich blos vermuthen. Wahrscheinlich bedrohete einer der Könige von Assyrien, vielleicht Phul, Israel mit Krieg, oder hatte ihn schon angefangen. Um das Unglück abzuwenden, ward Jonas ins Lager oder wol gar in die Hauptstadt des assyrischen Königs geschickt, gerieth dabei in grosse Lebensgefahr, entkam aber doch endlich wider seine Hoffnung, und dichtete dieses Lied. Die darin vom Wasser entlehnten Ausdrücke sind nur poetisches Bild von der grossen Gefahr, worin der Prophet sich befunden hatte, eine bildliche Ausdrucksweise, wie wir sie oft genug in den Psalmen finden. — Ein Exulant, ein Weiser, der mit Verdruss bemerkte, wie die sogenannten Propheten ohne allen Unterschied, und ohne alle Rücksicht auf den sittlichen Charakter, die Heiden als den Auswurf der Menschheit verdammten, ist Verfasser des dritten Theiles unseres Buches, welcher der Zeit seiner Entstehung nach der zweite ist. Sie auf die Thorheit ihres Verfahrens und Blutdurstes aufmerksam zu machen, dichtete er Kap. 3 — 4, und brauchte dazu die Person des Jonas, von dessen Charakter und Leben man nichts weiter wusste, dem er also einen beliebigen Charakter geben durfte. — Seinem Zwecke gemäss stellte er den Propheten so schwarz,

die Niniviten aber in einem so schönen Lichte dar, um seine jüdischen Landsleute zu belehren: sie möchten gern ganze Nationen, die zum Theil schuldloser wären, als sie, umkommen sehen, blos um als ausgezeichnete und einzige Lieblinge des Gottes da zu stehen, der doch auch jene Völker erschaffen habe und erhalte. — Ein späterer Hebräer, vielleicht ein Zeitgenosse von Esra und Nehemia, band diese beiden Aufsätze nun duch die Dichtung einer Seereise zu einem Ganzen zusammen; weil er die Bilder von Wassergefahr im Gebete eigentlich nahm. Die Erwähnung von Tarschisch im vierten Kapitel brachte ihn auf den Gedanken, Tarschisch zum Ziel dieser Reise zu machen; und der Ausdruck Bauch des Grabes Kap. 2, 3 rief ihm die Idee eines Aufenthaltes im Bauche eines Seeungeheuers hervor, und so brachte er die Einleitung zu Stande, welche die Wahrheit lehren sollte, „dass Gott nicht ausschliesslich für die Juden, sondern auch für die anderen Völker der Erde sorge und dass auch unter diesen gutdenkende, der Liebe Gottes und der Israeliten werthe Menschen wären."

Gegen die aus den beiden moralischen Abschnitten unseres Buches gezogenen Lehren will ich nichts einwenden, obgleich sich zum Beispiel nicht verfehlen lässt, dass man gar nicht begreift, wozu es, um die als Zweck von Kap. 1 — 2, 2. 1. 11 angegebene Lehre darzustellen und zu empfehlen, dienen sollte, die Wunderscene der Verschlingung des Jonas durch ein Seeungeheuer zu erwähnen, die doch gar keine Beziehung auf jene moralische Lehre hat. — Auch lässt sich nicht läugnen, dass eine Phantasie, wie die prosaisch-simple Erzählung im ersten Kapitel sie nicht verräth, dazu erforderlich gewesen wäre, um aus der ein-

fachen Erwähnung der Stadt Tarschisch Kap, 4, 2 Veranlassung zur Erfindung einer projectirten, aber misslungenen Reise nach Tarschisch mit allen den angeführten Umständen herzunehmen; so wie aus der Phrase Bauch des Grabes Kap. 2, 3 den dreitägigen sonderbaren Aufenthalt des Propheten Jonas im Bauche eines Seeungeheuers zu bilden [1]). — Aber von dem Allem will ich jetzt absehen, und nur bei dem stehen bleiben, was gerade das Eigenthümliche dieser Ansicht ist, bei der Zerlegung des Buches in drei Theile, die zu verschiedenen Zeiten von verschiedenen Verfassern geschrieben sein sollen [2]).

Für die Nothwendigkeit der Zerlegung des Buches in drei von einander geschiedene Theile beruft sich Nachtigal besonders auf zwei Gründe.

a) Betrachte man das Buch als ein Ganzes, so erscheine in demselben Darstellung und Scenen aus ganz verschiedenen Zeiten vermischt. Dieser Grund würde allerdings, wenn er in unserem Buche seine Bestätigung fände, gar sehr für die Verschiedenheit der Verfasser der einzelnen Abschnitte sprechen. Um so mehr ist es zu bedauern, dass Nachtigal ihn nicht genauer entwickelt hat. Statt dessen verweist er den Leser auf seine Uebersetzung des Buches, die er daher auch der aufmerksamen Prüfung empfiehlt.

b) Die Verschiedenheit der Sprache, des darin wohnenden Geistes und der Darstellungsart sondere offenbar von selbst drei verschiedene Theile ab. Im dritten und vierten Kapitel sei eine weit schönere, den denkenden Mann jeder

1) Vgl. J. D. Goldhorn's Excurse zum Buche Jonas. 2ter Excurs S. 64 — 66.

2) Goldhorn handelt in seinen Excursen hierüber sehr ausführlich, und wenn man ihm vielleicht auch nicht in jedem einzelnen Punkte beipflichten sollte, doch im Ganzen gewiss genügend. 5ter Excurs S. 113 — 172.

Nation ansprechende Darstellung und ein weit dichterischerer Vortrag als im ersten Kapitel nicht zu läugnen. Das zweite Kapitel habe ganz die Sprache und den lyrischen Schwung der Gesänge aus dem goldenen Zeitalter der jüdischen Cultur.

Mit Beziehung auf diese beiden, von Nachtigal aufgestellten Sätze lasset uns nun zur Prüfung seiner Hypothese übergehen. Gegen die Zerlegung unseres Buches in mehrere von verschiedenen Verfassern und aus verschiedenen Zeiten abstammende Fragmente sprechen besonders folgende, von Goldhorn grösstentheils weitläufig entwickelte Gründe.

1) Es scheint nicht erwiesen werden zu können, dass sich in diesem Buche widersprechende historische Angaben finden, die uns nöthigten dasselbe für ein Werk verschiedener Verfasser und verschiedener Zeitalter anzuerkennen. Denn finden wir in der Person des Jonas irgend etwas, was nicht zu einer und derselben Zeit an einem jüdischen Propheten hätte sein können? Sein Sprechen im Namen des Herrn und mit dem Herrn, sein Beten, sein Reisen nach einer heidnischen Stadt, sein Versuch sich dieser Reise zu entziehen, sein Auftreten in Ninive, sein Verweilen in der Einsamkeit, sind das nicht lauter Dinge, welche sich bei einem hebräischen Propheten sehr wol vereinigt finden konnten; da es nicht etwa Gebräuche sind, die nach und nach im Laufe der Jahrhunderte eingeführt und Sitte geworden waren? — Eben so übereinstimmend unter einander selbst sind die Angaben von dem Charakter des Propheten. Er erscheint in dem ersten und letzten Abschnitte ganz als derselbe Mann, auch nicht ein Zug ist da, der in dem Gemälde von seinem Herzen mehrere Hände vermuthen lässt. Eben so wenig Verschiedenheit lässt sich in dem entdecken, was in unserem Buche von den Heiden erzählt wird, von der Schiffsgesellschaft des Jonas und den Niniviten; viel-

mehr ist die Aehnlichkeit in der Schilderung von beiden so gross, dass sie den meisten neueren Auslegern nicht etwas Geschichtliches, sondern eine künstliche Auszeichnung zu sein scheint. Doch von diesen beiden letzten Punkten ist in dem Vorhergehenden schon so oft die Rede gewesen, dass ich darüber kein Wort mehr hinzuzusetzen brauche [1]. — Auch in seinen Ideen von dem Jehova bleibt der Verfasser sich gleich. Jehova spricht und handelt in allen einzelnen Theilen des Buches sich immer gleich. Im ersten und letzten Kapitel tritt er auf als der Gerechte und Heilige, dem Bosheit missfällt an Juden und an Heiden und sie bestraft; er tritt auf als der Mächtige, dem Wind und Meer gehorcht, der mit gleicher Gewalt über furchtbare Meeresungeheuer, wie über die kleinen Insecten des Waldes gebietet. Ueberall am Anfang wie am Ende tritt er auf als gütig und gnädig, als der, der dem reuigen Sünder unter jedem Volke vergiebt, wenn er sich ihm unterwirft und sich bessert. — So stossen wir also, wenn wir den Inhalt des Buches etwas genauer durchgehen, nirgends auf Widersprüche; es erscheint also Nachtigal's Hypothese von dieser Seite her als willkührlich.

2) Scheinbarer ist beim ersten Anblick der zweite Grund, durch welchen Nachtigal sich das Recht erworben zu haben glaubt, das Buch Jonas in die Klasse der ursprünglich fragmentarischen Compositionen zu setzen. Er ist von der Verschiedenheit der Sprache entlehnt, und wird durch den Augenschein bestätigt. Das dritte und vierte Kapitel, so wie das erste scheinen durch ihre Sprache ein anderes Zeitalter und einen anderen Verfasser zu verrathen, als das Gebet im zweiten Kapitel. Jene beide gehören

1) Vergleiche z. B. die Entwickelung der Herderschen oder der Eichhornschen Ansicht von unserem Buche.

offenbar, wie die Spuren des späteren, chaldaisirenden Hebraismus zeigen, einem späteren Zeitalter an [1]), sind aber in Hinsicht auf die Sprache unter einander sich so ähnlich, dass Nachtigal sie nur in einer sehr geringen Entfernung von einander entstehen lässt, wenngleich ihm ihre übrige Beschaffenheit die Arbeit verschiedener Verfasser anzudeuten schien. In dem Gebete dagegen findet man keine späteren Hebraismen, sondern es ist ganz in der Sprache und in den Wendungen des goldenen Zeitalters der hebräischen Cultur geschrieben. Wie ist es also möglich, dass dieses und jene das Werk eines und desselben Verfassers sein können? Zur Beantwortung dieser Frage brauche ich hier nur auf das zu verweisen, was oben über das Gebet gesagt worden ist [2]). Besteht wirklich das Gebet des Jonas, wie dort behauptet worden ist, in einem Cento von Psalmstellen: so ist es begreiflich, warum es in der Sprache und in den Wendungen der Producte des goldenen Zeitalters geschrieben worden sei. Entstand die Sitte, durch die Zusammentragung älterer Phrasen neue Compositionen zu bilden, erst in den späteren Zeiten des Verfalls der hebräischen Literatur: so ist bei dieser Beschaffenheit des Gebetes aus der Gleichheit der Sprache und Wendungen mit der Sprache und den Wendungen älterer Lieder so wenig zu schliessen, dass es einer früheren besseren Zeit angehört, dass vielmehr diese Zeugniss für die spätere Entstehung desselben ablegen. Ist das aber der Fall, welchen Grund können wir dann noch haben, es nicht von dem Verfasser der übrigen Theile des Buches abzuleiten? Wollte er einmal den Propheten betend einführen, so mochte er es selbst fühlen, dass er ihn auch in einer solchen Sprache

1) Vgl. oben S. 185.
2) Vgl. oben S. 188.

reden lassen müsse, als man zu der Zeit des Jonas gesprochen hatte; und was war da natürlicher und lag ihm da näher, als dass er, wie andere spätere Dichter, zu diesem Zwecke ältere Lieder benutzte? — So scheint denn nach dem bisher Gesagten auch nicht eine solche Verschiedenheit der Sprache in unserem Buche vorzukommen, dass wir die einzelnen Theile desselben für Arbeiten verschiedener Verfasser und Zeiten halten müssten. Die beiden Hauptgründe, auf welche Nachtigal sich für die Rechtmässigkeit seines Verfahrens beruft, scheinen also keinesweges genügend zu sein.

Um aber nicht blos negative, durch Zurückweisung der von Nachtigal für das Gegentheil angeführten Gründe, die Identität des Verfassers aller Theile des Buches darzuthun, bemerke ich ferner

3) geradezu gegen die Nachtigalsche Hypothese spricht die Gleichheit des Geistes und Charakters des Buches Jonas. Es herrscht durchgängig dieselbe Art zu beobachten, aufzufassen und zu empfinden. Ueberall finden wir dieselben Mängel und Eigenheiten. Dies lässt sich durch eine Induction der hauptsächlichsten charakteristischen Merkmale leicht darthun.

a) Dahin rechne ich zuerst die stete Zurückführung alles Auffallenden und Wunderbaren auf die Gottheit selbst. In beiden Abschnitten so wol vor als nach dem Gebete des Jonas wird der unwillige und ungehorsame Prophet durch ein unmittelbar von Gott ausgehendes Wunder auf bessere Gedanken geführt. Gott gebietet, nachdem Jonas ins Meer geworfen worden war, einem grossen Fisch, den Propheten zu verschlingen, und befiehlt ihm nach drei Tagen, ihn wieder auszuspeien. Jonas geht nun wirklich nach Ninive; als aber der gedrohte Untergang der Stadt nicht erfolgte, ward er im höchsten Grade unwillig. Gott gebietet einem

Wunderbaum in **einer** Nacht emporzuwachsen, und ihm Schatten zu geben; gebietet einem Wurm den Baum zu stechen, so dass er verdorret; gebietet dem Ostwind den Jonas zu beschweren; und dies Alles wieder, um ihn auf bessere Gedanken zurückzuführen. Mit auffallender Schnelligkeit eilt er in beiden Abschnitten über diese Wunderscenen hinweg, als ob es ganz alltägliche Ereignisse wären, in beiden bedient er sich des in dieser Verbindung nicht gerade sehr gewöhnlichen Ausdruckes וַיְמַן. Ueberhaupt bemerkt man

b) in beiden Abschnitten an einzelnen Stellen eine ganz auffallende Kürze, an anderen eine gewisse Sorgfalt und Genauigkeit in der Erzählung, und zwar Beides in beiden Abschnitten unter ganz gleichen Umständen. Das Erstere ist besonders der Fall bei der Nachricht von den Schicksalen des Jonas. Wo blieb er beide Male, so wol als der grosse Fisch ihn ausspie, als auch da der Wunderbaum verdorret war? Zu den Stellen der zweiten Art gehört besonders die Schilderung der Reisegesellschaft des Jonas auf dem Schiffe und der Niniviten. In beiden Fällen ist es also das Betragen der Heiden, bei dem der Verfasser mit einer gewissen Vorliebe verweilt. Es scheint ihm beide Male sehr angelegentlich darum zu thun zu sein, die Heiden durch eine günstige Charakteristik hervorzuheben; beide Male zeichnet er sie auf eine sehr ähnliche Weise. Man vergleiche nur selbst die Beschreibung der ängstlichen Unentschlüssigkeit der Schiffsgenossen des Jonas mit der eben so ängstlichen Sorgfalt der Niniviten, um ihrer öffentlichen Supplication so viel möglich das Gepräge eines herzlichen Ursprungs aufzudrücken. Man kann es nicht verkennen, dass es dem Verfasser an beiden Stellen darum zu thun war, das, was die Heiden thaten, so viel er konnte, vorzüglich hervorzuheben. Eine grössere Kürze wäre in

beiden Fällen gar nicht schwierig gewesen. Jene Kürze und diese Sorgfalt unter ganz gleichen Umständen deuten offenbar auf einen und denselben Verfasser des Ganzen hin; wenigstens würde eine sehr künstliche Nachahmung dazu erforderlich gewesen sein, um so ganz gleich über dieselben Punkte zu denken und zu schreiben.

c) Es herrscht in beiden Abschnitten eine gewisse Gleichheit in den Wendungen und Ausdrücken, z. B. Kap. 1, 2 heisst es קוּם לֵךְ אֶל־נִינְוֵה הָעִיר הַגְּדוֹלָה וּקְרָא; dieselben Worte finden sich wieder Kap. 3, 2, die übrige Hälfte dieses Verses weicht aber von dem ab, was wir nach denselben Kap. 1, 2 lesen, was wol nicht geschehen sein würde, wenn diese Gleichheit durch eine künstliche Nachahmung entstanden wäre. Ferner der Pleonasmus וַיָּקָם יוֹנָה Kap. 1, 3 und 3, 3. וַיִּירְאוּ הָאֲנָשִׁים יִרְאָה גְדוֹלָה Kap. 1, 10. 16 und die ganz ähnliche Wendung וַיֵּרַע אֶל־יוֹנָה רָעָה גְדוֹלָה Kap. 4, 1. וַיִּתְפַּלֵּל Kap. 1, 2 und 4, 2. Diese und ähnliche Tautologien verrathen offenbar einen und denselben Verfasser.

d) Gewisse Mängel und Unvollkommenheiten der Erzählungsweise sind beiden Abschnitten gemeinschaftlich. Hierher gehören besonders gewisse Hysteroprotera. Z. B. Kap. 1, 5. „Die Schiffsleute fürchteten sich, und schrieen jeder zu seinem Gotte, und sie warfen alles Geräthe, das auf dem Schiffe war', ins Meer, um dadurch das Schiff zu erleichtern, und Jonas stieg (war gestiegen) in den untern Schiffsraum, und legte sich und fiel in einen betäubenden Schlaf.“ Offenbar hätte das Letzte früher erwähnt werden müssen, als das Erste. Noch vor dem Sturme muss Jonas in den untern Schiffsraum heruntergegangen sein; wenigstens scheint dies die natürlichere Erklärung zu sein. Eine ähnliche Metathesis findet sich Kap. 1, 10. „Es fürchteten sich die Männer gar sehr, und sprachen zu ihm: warum

hast du das gethan; denn die Männer wussten es, dass er vor dem Jehova fliehe, denn er hatte es ihnen gesagt." — Einen ähnlichen Fall finden wir in dem letzten Abschnitte Kap. 4, 5. Es verdross, das ist der Inhalt des unmittelbar Vorhergehenden, den Jonas sehr, dass die Stadt Ninive nicht unterging, und er murrte stark gegen den Jehova; aber Jehova sprach: ist es auch recht, dass du zürnst? „Und," fährt er nun im fünften Verse fort, „Jonas ging (war gegangen) zur Stadt hinaus, und bauete sich eine Hütte" u. s. w. Offenbar musste aber der Prophet die Stadt verlassen haben, ehe er mit Jehova über den nicht erfolgten Untergang derselben hadern konnte; wenn er sich nicht etwa selbst mit den Einwohnern unter den Ruinen begraben lassen wollte [1]).

4) Im dritten und vierten Kapitel, die doch nach Nachtigal vor dem ersten geschrieben sein sollen, finden sich, was geradezu das Gegentheil voraussetzt, deutliche Spuren von Rückweisungen auf das erste Kapitel. Zuerst ist es schon auffallend, dass der Verfasser des ersten Abschnittes sein Fragment gerade mit denselben Worten hätte anfangen sollen, mit welchen das dritte beginnt: וַיְהִי דְבַר־יְהוָה

1) Auf diese Eigenthümlichkeit unseres Buches macht schon aufmerksam Clericus in der Bibliothèque universelle et historique de l'année 1688. tom. X. Amsterd. 1718. p. 162 — 165. Er führt als solche Hysteroprotera auf Kap. 1, 10. 2, 11. 4, 5 und namentlich 1, 16 in den Worten: „und sie opferten Opfer dem Jehova und gelobten ihm Gelübde." Dies sei eben so viel, als wenn gesagt sei, dass sie das Gelübde gethan hätten Gott Opfer zu bringen. „Si Virgil a pu dire: moriamur, et in media arma ruamus, mourons et jettons nous dans le milieu des ennemis, pour dire, jettons nous dans le milieu des ennemis et mourons, on peut aisément concevoir, que Jonas (den er hier als Verfasser unseres Buches betrachtet) a pu dire: ils sacrifierent et firent des veux, pour: ils voverent de sacrifier." —

אֶל־יוֹנָה, und wenigstens hätte von dem Verfasser des ersten Kapitels Kap. 3, 1 das Wort שֵׁנִית eingeschoben werden müssen, wenn wir nicht das Ganze von einem Verfasser herrühren lassen wollen. Eben so scheint Kap. 3, 2 Rücksicht zu nehmen auf 1, 2. Dort beruft sich Jehova auf die dem Propheten schon bekannte Predigt; oben war sie uns ihrem Hauptinhalte nach mitgetheilt worden; denn דֹּבֵר Kap. 3, 2 kann wol nicht auf die Zukunft gehen, auf den Inhalt der Predigt, den Jehova dem Propheten noch mittheilen werde; sondern es muss wol auf die Vergangenheit bezogen werden. Die wenigen Worte Kap. 3, 4 עוֹד אַרְבָּעִים יוֹם וְנִינְוֵה נֶהְפָּכֶת können ja doch unmöglich die ganze Predigt des Jonas gewesen sein. Ohnehin lässt sich wol kein Beispiel im alten Testamente aufweisen, wo Jehova einen Propheten irgend wohin gesandt habe, ohne ihm den Zweck seiner Sendung zugleich auch anzugeben; also ist es offenbar viel natürlicher, דֹּבֵר von der Vergangenheit zu verstehen, und an Kap. 1, 2 zurück zu denken. Hier gab Jehova den Zweck der Reise an, hier wird er auch den Inhalt der Predigt des Jonas ausführlicher angegeben haben, nur war es nicht gerade nöthig, dass er von dem Verfasser unseres Buches wiederholt wurde, ihm genügte es, den Zweck im Allgemeinen angegeben zu haben. — Ferner Kap. 4, 2 sagt der Prophet: er habe es schon damals, als er noch in seinem Vaterlande war, erwartet, dass Jehova die Stadt verschonen werde, und daher habe er sich durch die Flucht nach Tarschisch die Ausführung des von Jehova gegebenen Auftrages unmöglich machen wollen. Die Flucht selbst ist uns im ersten Abschnitte mit allen ihren Umständen erzählt. — Also auch diese Hypothese möchte nach dem, was wir dagegen vorgebracht haben, schwerlich eine strenge Prüfung aushalten können.

C. **Die dritte Hauptklasse von Auslegern ist die, welche unser Buch für einen Mythos hält.**

Unter Mythen verstehe ich hier ganz im Allgemeinen durch mündliche Ueberlieferung fortgepflanzte Erzählungen aus dem Alterthume, mögen diese nun eine reinhistorische Grundlage haben, also eigentliche Volkssagen sein, oder mag ihnen eine Speculation, eine philosophische Idee zum Grunde liegen. Jene hat man wol historische, diese philosophische Mythen genannt. Beide haben das mit einander gemein, dass sie durch die Tradition fortgepflanzt und fortgebildet werden; beide erscheinen äusserlich in derselben Form, sie werden nämlich beide als Erzählung wirklicher Thatsachen vorgetragen. So scharf aber auch beide Arten von Mythen, der historische Mythos (die Volkssage) von dem philosophischen Mythos (dem Mythos im engeren Sinne des Wortes) in der Idee von einander geschieden sind: so schwer ist es oft beide in der Wirklichkeit zu trennen, zu bestimmen, welche mythische Erzählungen zu der ersteren oder zu der letzteren Art gehören. Diese Schwierigkeit wird dadurch noch vermehrt, dass beide Arten im Laufe der Zeit nicht immer ungemischt geblieben sind, sondern oft die eine aus der anderen etwas in sich aufgenommen hat; dadurch, dass oft ursprünglich ganz verschiedene Mythen zu einem Ganzen mit einander vereinigt worden sind; dadurch endlich, dass die dichtende Phantasie sie oft vielfach ausgeschmückt und erweitert hat. Doch eine weitere Ausführung dieses Gegenstandes kann jetzt mein Zweck nicht sein. Hier ist es uns nur um den schon angedeuteten Unterschied zwischen dem historischen Mythos (der Volkssage) und dem philosophischen Mythos (dem Mythos im engeren Sinne des Wortes) zu thun.

Den mythischen Gesichtspunkt von unserem Buche darf man natürlich nicht bei älteren Auslegern suchen, da in

früheren Zeiten überhaupt gar nicht daran gedacht wurde, Mythen in der Bibel zu finden. Eichhorn, dieser grosse Schüler Heyne's (dem Glücke Heyne's Schüler gewesen zu sein verdankte Eichhorn vielleicht zum Theil seine neuen Ideen, denn von ihm ward er in die bessere Behandlungsart der classischen Schriftsteller der Griechen und Römer überhaupt so wol, als insbesondere auch der in denselben enthaltenen Mythen eingeweiht [1])), wagte es zuerst den mythischen Gesichtspunkt auf die ersten Fragmente der Genesis zu übertragen [2]), und lieferte hernach viele schöne Beiträge zur richtigen Erklärung einzelner biblischer Mythen in seiner vortrefflichen Bibliothek der biblischen Literatur. Gabler führte hernach die mythische Interpretation

1) Gegen diese Stelle, die buchstäblich eben so in der ersten Ausgabe dieser Abhandlung steht, erinnert Eichhorn in den Göttinger gelehrten Anzeigen Jul. 1817. S. 1200: „Die Vermuthung über den Ursprung der neuen Behandlungsart des alten Testamentes ist irrig. Sie ist freie Erfindung; wäre sie aus der genannten Quelle geschöpft, so würde man auch Spuren von ihr bei den beiden Fabern, Johann Ernst und Joh. Melchior, bei Hassencamp, bei C. F. Schulz und Anderen, die ihnen ungefähr gleichzeitig sind, und bei demselben gelehrte Vorlesungen gehört haben, finden. Das Spätere ist in frühere Zeiten hinaufgerückt." Freilich blieb für die eigene freie Selbstthätigkeit Manches für Eichhorn zu thun übrig, das habe ich hier auch nicht zweifelhaft machen wollen; aber wer sieht dennoch nicht, dass die Art, wie Heyne die Profanautoren und namentlich die in ihnen vorkommenden Mythen behandelte, für einen Mann, wie Eichhorn, eine treffliche Vorschule werden musste, um die Revolution in der Exegese zu bewirken, die er bei einem grossen Theile des protestantischen Deutschlands hervorgebracht hat. Durch diese Behauptung soll seine Originalität nicht gefährdet werden, und wird es auch nicht. Andere Männer hatten seinen originellen Geist nicht, und eben darum führte jene Vorschule bei ihnen auch nicht zu solchen überraschenden Resultaten.

2) J. G. Eichhorn's Urgeschichte, ein Versuch, 2 Thle, im: Repertorium für biblische und morgenländische Litteratur, Bd. 4. Leipz. 1779.

auf allgemeine Grundsätze zurück, und brachte dadurch mehr Licht und Bestimmtheit in diese schwierige Materie [1]). Von der Zeit an ward der mythische Gesichtspunkt einzelner biblischer Abschnitte immer allgemeiner [2]), und floss bei Mehreren auch in die Erklärung des Jonas über. — Die Meisten, welche diesen Gesichtspunkt von unserem Buche auffassten, glaubten in demselben

I. einen historischen Mythos zu finden. Eichhorn war es, der auch hier die Bahn brach, denn er war der erste, der diese Ansicht von unserem Buche andeutete. — Ein historischer Mythos, eine Volkssage muss nothwendig, denn dadurch unterscheidet er sich ja gerade von dem philosophischen Mythos, eine factische Veranlassung haben; eine wirkliche Begebenheit muss ihm zum Grunde liegen, die durch die Tradition fortgebildet wurde, bis sie die Gestalt erhielt, in der sie nun endlich vor uns liegt. Unser Buch enthält also nach dieser Ansicht, wie schon aus dem Begriffe eines historischen Mythos erhellet, die schriftliche Aufzeichnung einer schon lange unter dem Volke herumgegangenen Sage von dem Propheten Jonas, die nach und nach durch Zusätze manche Veränderungen erlitt, sich in ein Wundergewand einhüllte, und so das reinhistorische Factum in einer ganz veränderten Gestalt

1) Eichhorn's Urgeschichte. Herausgegeben mit Einleitung und Anmerkungen von Joh. Phil. Gabler, des zweiten Theiles erster Bd. Altorf u. Nürnberg 1792.

2) Vgl. Eichhorns allg. Bibliothek der bibl. Litteratur, Bd. 6. S. 750 flgde; und Journal für auserlesene theol. Litteratur, herausgegeben von J. Ph. Gabler, 2ter Bd. Nürnberg 1805. S. 40 flgde, wo auch die Frage beantwortet ist: „Wie kam es, dass man erst in neueren Zeiten Mythen in der Bibel fand? — Ob und in wie fern man in neueren Zeiten auch diesem Gesichtspunkt bei manchen Abschnitten der Bibel eine zu grosse Ausdehnung gegeben habe, das geht uns hier nichts an."

darlegte. Die Verschiedenheiten, welche bei dieser Ansicht Statt finden können, zeigen sich natürlich in der Verschiedenheit der Angabe des zum Grunde liegenden historischen Factums und der Art, wie dieses sich allmählig fortgebildet haben soll. Den ersten Versuch dieser Art finden wir, wie schon bemerkt worden ist, bei

1) Eichhorn [1]. Der Gang seiner Untersuchung ist ungefähr folgender: Die Sprache des Buches, welche Spuren einer tiefern Jugend trägt, die Einkleidung, die des Wunderbaren, auf Gott unmittelbar Zurückgeführten, so viel hat, die Kürze, mit welcher der Verfasser über die wichtigsten Momente der Erzählung hinwegeilt, die Zusammensetzung der Hymne im zweiten Kapitel aus Stellen älterer Dichter, alle diese Gründe machen es wahrscheinlich, dass die Geschichte der Sendung Jonas nach Ninive *nicht* von ihm selbst, sondern erst von einem später lebenden Verfasser schriftlich verfasst sei. Wer der Verfasser ist, und wo er lebte, das wissen wir nicht; aber lebte er, wie es glaublich ist, erst später: so ist es klar, dass die Geschichte, die es enthält, durch Ueberlieferung auf ihn herabgeerbt sein muss. Dafür spricht auch der Inhalt des Buches selbst. Bei der schwierigsten Stelle im ganzen Buche nämlich, bei der Nachricht von den Schicksalen Jonas, nachdem er ins Meer geworfen war, ist der Verfasser ganz abgebrochen, kurz, unvollständig und unbefriedigend; dagegen anderwärts, wie in der Geschichte seiner Schifffahrt, ist er so rund, vollständig und befriedigend in seinen Erzählungen. Er erklärt sich nicht über Jonas Leben und Tod, nicht ob er todt ans Land gekommen und erst nachher wieder lebendig gemacht worden, oder gar im Bauche des Fisches lebendig geblieben sei.

1) J. G. Eichhorn's Einleitung ins A. T. Thl. 3. S. 326 flgd.

Und wenn, wie es fast scheint, der letzte Vers des zweiten Kapitels eine Glosse eines alten Lesers ist: so überlässt der Verfasser es dem Leser, sich die Art zu denken, wie Jonas wieder den Bauch des Fisches verlassen habe. Kurz der Verfasser schleicht über diesen Theil der Geschichte so kurz weg, als ob er selbst fühlte, hier verlasse ihn die genaueste Richtigkeit seiner Quelle. Dies ist um desto auffallender, da Jonas in seinem Dankliede gar nicht seines sonderbaren Aufenthaltes im Fischbauche erwähnt; es dankt blos für eine Rettung aus dem Meere. — Unter solchen Umständen ist es gewiss keine Hypothese aus der Luft gegriffen, wenn wir annähmen, dass Jonas auf einem Seeungeheuer vom Sturm ans Land geworfen worden sei, und den dreitägigen Aufenthalt in dem Bauche desselben für eine Volkseinkleidung erklärten. Denn es ist nicht ohne Beispiel, dass Menschen, die bei einem Sturm Schiffbruch litten, auf dem Rücken eines Seethieres ans Ufer geworfen wurden, wenn der Schiffbruch nicht zu weit vom Lande war; und Jonas ward wirklich, wie theils aus der Gewohnheit der Alten nur längs der Küste zu segeln, theils aus Kap. 1, 13 deutlich erhellet, nahe beim Lande über Bord geworfen. Ging nun die Erzählung von dieser Rettung durch einige Jahrhunderte: so konnte sie leicht ihr jetziges Kleid erhalten. Es ist dem Geist der alten Welt sehr angemessen, wie wir an der ähnlichen Einkleidung ähnlicher Vorfälle aus der griechischen Geschichte wissen, z. B. aus der Geschichte des Herakles. — Wie er die Geschichte eingekleidet vorfand, so gab uns der Verfasser sie ungeändert wieder. Um inzwischen seine Leser darauf zu führen, dass er in diesem Umstande die Wendung einer Volkssage vermuthe; drückte er sich davon kurz und abgebrochen aus.

Wer auch nicht ungeneigt wäre, im Einverständniss

mit Eichhorn, in der schwierigen Stelle unseres Buches, wo von des Propheten Aufenthalt im Bauche eines Seeungeheuers die Rede ist, eine Volkssage anzunehmen; ja wer der Entwickelung Eichhorn's selbst im Ganzen und Einzelnen beizupflichten sich geneigt fühlen möchte, der wird doch leicht begreifen, dass durch sie allein nicht alle Schwierigkeiten gehoben werden, auf die wir bei Lesung unseres Buches stossen. Seine ganze Untersuchung dreht sich nämlich um die eine Wundergeschichte; von dem übrigen Inhalte des Buches sagt er nichts. Sollen wir denn etwa alles Uebrige als wahre Geschichte betrachten? Nein, das kann nicht sein; denn dann wird durch diese Hypothese nur ein kleiner Theil der Schwierigkeiten gehoben, denen die historische Interpretation unseres Buches unterworfen ist, und die Eichhorn selbst *unmittelbar vorher* dagegen erhoben hat. Hatte denn die Tradition auch auf die übrigen Theile der Erzählung Einfluss? Lassen sich durch diesen Einfluss die übrigen Schwierigkeiten, die uns im Buche Jonas aufstossen, wegräumen? Das hat Eichhorn nicht gezeigt; also seine Ansicht ist nicht vollständig genug entwickelt, um darnach beurtheilen zu können, wie glücklich sie alle Schwierigkeiten zu lösen im Stande sei. Freilich zweifle ich sehr daran, ob ein mehr ins Einzelne gehender Versuch für Alle vollkommen befriedigend ausgefallen sein würde; denn es giebt Gründe, die unten angegeben werden sollen, welche es bezweifeln lassen, dass überhaupt die Ansicht von unserem Buche als einem historischen Mythos die richtige sei. Eichhorn fühlte diese selbst, und verlässt, gerade dadurch bewogen, am Ende diese Hypothese wieder, und geht über zu der Fabelansicht, die wir schon oben kennen gelernt haben, als einer ihm wahrscheinlicheren Ansicht von unserem Buche.

2) Nach Goldhorn, der diese Ansicht am ausführlich-

sten und mit dem grössten Scharfsinn dargestellt hat, lag etwa dem in unserem Buche erzählten Mythos folgendes Factum zum Grunde [1]). Einer der neuassyrischen Könige, wahrscheinlich Phul, bedrohete das Land der Israeliten mit Krieg, oder hatte ihn schon angefangen. Der israelitische König Jerobeam der zweite wünschte durch einen Gesandten das Unglück abzuwenden. Jonas übernahm die Gesandtschaft. Unterweges gerieth er auf den Einfall, nicht als Staatsbote, sondern als Gottesgesandter aufzutreten, um durch Hülfe religiöser Mittel den Zweck seiner Sendung zu erreichen; aber der heftig und schnell empfindende Mann geräth in Furcht, sein Plan möchte scheitern, und er die Sache nur verschlimmern. Nach Samaria durfte er nicht zurückkehren, und daher entschliesst er sich in betäubender Verwirrung nach Tarschisch zu schiffen, um seinen Landsleuten aus den Augen zu kommen. Er bestieg also bei Joppe ein Schiff und wollte wegsegeln; aber das Schiff ward bald von einem Sturme überfallen. Man griff, der damaligen Denkart gemäss, zum Loose, um durch dieses den Schuldigen zu entdecken, und siehe! es traf den Propheten. Er wurde in ein Boot oder dergleichen ausgesetzt, und wie durch ein Wunder an das nahe Ufer geschleudert Dies war ihm ein günstiges Augurium, und er ging voll Trost und Muth nach Ninive. Es gelang ihm, Phul mildere Gesinnungen gegen die Israeliten einzuflössen, und wol durch Hinweisung auf Jehova und dessen Thaten in Furcht zu setzen. Er sprach mit einem Feuer von diesem Jehova, das Alles erbeben machte. Der neue, noch furchtsame Usurpator erschrak über die dadurch erregten

1) J. Dav. Goldhorn's Excurse zum Buche Jonas S. 27 — 36; vergleiche S. 90 flgde., wo der Verfasser seine historischen Annahmen zu rechtfertigen sucht.

Bewegungen, und fühlte sich gezwungen, eine feierliche Supplication anzuordnen. Jonas zog sich in die Einsamkeit zurück, um zu sehen, welchen Gang die Sachen in Ninive nehmen würden; aber die schnell entstandene Bewegung war eben so schnell wieder verschwunden. Ein unangenehmer Zufall mit seinem ihm liebgewordenen Schutzdache dämpfte bald die Betrübniss, die er anfangs darüber empfand, und brachte Ruhe in seine Seele zurück. Hier endet nun freilich die Geschichte etwas fragmentarisch, indem sie uns nicht einmal seine Rückreise erzählt. Da diese aber wahrscheinlich ganz natürlich und gewöhnlich herging: so fand die Sage für ihren Hang zum Wunderbaren keine Nahrung darin, und man schwieg daher lieber ganz darüber [1]).

Dieses Factum aber konnte bei Jonas Lebzeiten oder bald nachher unmöglich eine solche Gestalt gewinnen, als worin es jetzt vor uns liegt. Es musste von Mund zu Mund durch mehr als *eine* Generation gegangen sein, wenn es in gegenwärtiger Gestalt auftreten und Aufmerksamkeit und Glauben finden sollte [2]). In einer langen

1) Erster Excurs S. 13 flgde.

2) Mit Goldhorn stimmt im Wesentlichen überein Theoph. Sam. Forbiger in der commentatio de Lycophronis Alexandra vs. 31 — 37. Lips. 1827. Seine Worte sind S. 23 flgd.: „Videtur mihi res vere facta subesse, cujus memoria sermonibus hominum propagata tum inter Israelitas superesset, sed ea mythice exornata et ingenio legentium, qui miraculis delectabantur, accommodata. Scilicet id, quod caput rei est, mihi sic fingo: Jonas, qui prophetae officium praestabat, et propterea etiam rebus civilibus aptus erat, Deo sic volente et moderante, ad regem Assyriorum et regiae urbis cives missus est, fortasse ut de foedere et societate, vel de tributi remissione, vel aliis de rebus publicis ageret, et per hanc opportunitatem experiretur, num hominibus illis polytheis et improbis meliorem de Jova ejusque cultu sententiam, num mentem saniorem instillare posset. Accipit mandatum Jonas; sed dum in via est, periculo

Reihe von Jahren aber konnte der Wundergeist der Zeit wol das Seinige thun, und Alles zum Wunder steigern. Die Einführung zu Joppe konnte leicht Veranlassung dazu geben; die Mythen von der Andromeda und dem Perseus, und von dem Hercules und der Hesione auf den Jonas zu übertragen. Etwas Aehnliches widerfuhr ja hier dem Jonas gerade an demselben Orte, wo Perseus sein Abentheuer bestanden hatte. So oft man den einen Fall erzählte, erinnerte man sich des anderen, so dass sie leicht im Laufe der Zeit, und bei der Entfernung des Ortes, beide identificirt werden konnten. Andere Umstände, meint Goldhorn, sind offenbar aus der Geschichte des Elias auf Jonas übertragen worden. Als er dem Ahab die Theurung angekündigt hatte, ging auch er gegen Morgen (wie Jonas), und verbarg sich am Bache Crith; aber nach wenigen Tagen vertrocknete das Wasser im Bach, und die Orebiten blieben mit dem Brote aus 1 B. d. Kön. 17, 1 — 7. Als er die Baalspfaffen getödtet hatte, ging er eine Tagereise in die Wüste, setzte sich unter eine Wachholder und bat, dass seine Seele stürbe. Dann ging er tiefer in die Wüste. Der Herr fragte ihn, was machst du hier? Umsonst, antwortet er, habe ich für deine Ehre geeifert; nun trachtet man mir nach dem Leben. Um ihn zu beruhigen,

hujus legationis magis perpenso, detrectat impositum officium, et, quia Samariam redire veretur, maritimo itinere aufugere tentat. Reperit Joppae navem in Hispaniam ire paratam, quam conscendit; sed mox gravis tempestas oritur, qua parum abest ut intereat; divino tamen beneficio incolumis evadit. Hactenus haec omnia vere facta esse possunt; nam quae porro sequuntur ad me jam non pertinere dixi. Hanc igitur rem, saepius narratam et, ut fit, paullatim mutatam et in miraculum versam post aliquot hominum aetates auctor libri Jonae ornatius narrare instituit, et cum e vicinis Phoenices incolis aliquid de Herculis Tyrii mythis audiisset, his ad ornatum argumenti sui usus est.“

geht der Herr in einem sanften Sausen bei ihm vorüber, und belehrt ihn, nicht zertrümmernder Sturm, nicht verzehrendes Feuer ziemt dem Boten Jehova's. Wie ähnlich ist dies dem im Jonas entworfenen Gemälde! Beide lebten in geringer Zeitferne, beide hatten Aehnlichkeit, und so konnte leicht etwas aus der Geschichte des Einen in die Geschichte des Anderen übergehen [1]). Die Zahlen 40 und 3 waren gleichsam heilige Zahlen, und stehen daher oft bestimmt statt einer unbestimmten Zahl. Auch sie kommen daher auf Rechnung der Tradition [2]).

So hatte sich die Sage schon weit fortgebildet, als ein Theil der Bewohner des israelitischen Reiches in entfernte Gegenden des assyrischen verpflanzt wurden, wo ihr Loos gewiss nicht beneidenswerth war. Eine harte Behandlung des Besiegten war einmal im Zeitgeiste des Orients, und im gegenwärtigen Falle war sie Vergeltung der Verachtung, mit welcher die mosaischen Religionsverwandten andere Völker behandelten; sie war oft eine Folge des störrischen Sinnes, mit welchem sich die Exulanten gegen jede Anbequemung an die Sitten und Gewohnheiten ihrer Sieger sträubten. In dieser Lage erhielt die Sage vom Jonas ein locales Interesse für sie, und es musste ihnen darum zu thun sein, sie unter ihren neuen Landsleuten möglichst zu verbreiten; denn nach dieser Erzählung hatte das assyrische Reich sein Fortbestehen einem hebräischen Propheten zu verdanken. Wahrscheinlich war der Name Jonas in Ninive auch noch diesem und jenem bekannt. Durften die Exulanten nicht erwarten, dass die Wiederauffrischung jener Begebenheit auf die Behandlung ihrer neuen Herren gegen sie einen günstigen Einfluss

1) Vierter Excurs S. 94 — 97.

2) Erster Excurs S. 31 und 33.

haben werde? Dieser Gedanke mochte einen Exulanten, vielleicht einen Priester, veranlassen, die Sage vom Jonas schriftlich aufzuzeichnen. Auch finden sich im Gange der Erzählung Spuren, welche der Voraussetzung nicht ungünstig sind, dass sie mit Rücksicht auf heidnische Leser niedergeschrieben sei. Denn offenbar herrscht eine unverhältnissmässige Genauigkeit, wo von den Heiden die Rede ist. Die Niniviten sind namentlich als Leute von leicht zu rührendem Herzen dargestellt, die man mit Bitten und Ermahnungen leicht auf bessere Wege bringen könne. Jehova spricht und denkt von diesen Leuten mit einer besonderen Huld und Gnade. Offenbar, das zeigte die ganze Geschichte des Propheten von seiner Flucht an bis zu seinem Auftreten in Ninive, lag dem Jehova die Rettung und das Glück der Bewohner des assyrischen Reiches am Herzen; forderte es also nicht die Dankbarkeit, sich gütig gegen das Volk Jehova's zu beweisen? Und konnten umgekehrt die Israeliten die Erzählung nicht zur Stärkung ihres Muthes benutzen? Auch hier im fremden Lande waltete also ihr Jehova; auch hier hatte er es bewiesen, dass er einem Volke verzeihen und seinen Untergang verhindern könne; sollte er denn nun sie ganz verwerfen? Busse, Besserung und Opfer hatten ihm gefallen, obgleich sie nicht im Tempel dargebracht worden waren, also werde er auch ihre Gottesdienste mit Wohlgefallen sehen, wenn sie auch nicht mit der heiligen Pracht des Tempelgepränges verbunden wären. Gewiss die Erzählung konnte für Assyrer und Exulanten in mehr als einer Rücksicht lehrreich und tröstend, warnend und ermunternd sein.

Ueber jeden der drei Punkte, welche Goldhorn hier ausgeführt hat, nämlich über das zum Grunde liegende Factum, über die Art, wie sich die Sage nach und nach gebildet habe, und über den Zweck der Aufzeichnung

unseres Buches, will ich nur einige Bemerkungen hinzufügen [1]). Was also

1) das Factum betrifft, das von Goldhorn als Grundlage unseres Buches angenommen wird: so lassen sich die hier angegebenen Data wol kaum als geschichtliches Factum rechtfertigen. Goldhorn will eigentlich auch nicht alle diese geschichtlichen Data beweisen (denn ein Beweis ist hier gar nicht möglich, und den können wir auch nicht wol verlangen, da besonders in der Zeitgeschichte des Propheten Jonas, in der Geschichte des israelitischen Reiches unter der Regierung Jerobeam's des zweiten, dessen Regierungsperiode sich gewiss durch viele Merkwürdigkeiten auszeichnete, das Unbefriedigende der überall nur fragmentarisch vorgetragenen hebräischen Geschichte nur zu sehr bemerkbar ist); sondern schliesst nur aus dem, was wir gewiss von dem Propheten wissen, und aus dem Zusammenhange, den er zwischen der Zeitgeschichte und jenen vorausgesetzten Datis zu finden glaubt, auf die Wahrscheinlichkeit derselben [2]). Dürften wir das, was er aus der Zeitgeschichte so wol, als aus der Geschichte des Propheten als bekannt und gewiss entlehnt, für ausgemachte historische Wahrheit gelten lassen: so würde nur noch die Frage sein, ob aus diesen historischen Datis ein solches Factum, als hier vorausgesetzt wird, wahrscheinlich gemacht werden könne; denn gegen das Verfahren im Allgemeinen, aus den uns bekannten Datis andere als nicht unwahrscheinlich zu erschliessen, möchte, wenigstens unter den wie hier bewandten Umständen, sich wol nicht viel Gegründetes einwenden lassen. —

1) Vgl. Neue allgemeine deutsche Bibliothek, Bd. 88. Berlin u. Stettin 1804. S. 109 — 117, wo Mehreres gegen Goldhorn erinnert worden ist.

2) Vierter Excurs S. 90 — 104.

Gewiss ist also, nach Goldhorn, dass ein Prophet Jonas zur Zeit Jerobeam's des zweiten eine bedeutende Rolle im Reiche Israel spielte; gewiss, dass die Beherrscher von Ninive als eroberungssüchtige Nachbaren damals in einem sehr drückenden Verhältnisse zu dem Reiche Israel standen; gewiss, dass der Hof sich des Propheten Jonas zur Unterstützung seiner Plane bediente 2 B. der Kön. 14, 25, und dass dieser die Idee von dem Untergange Ninive's gehabt habe Tobias 14, 4. Auffallend ist es, dass Jerobeam mit dem eroberungssüchtigen Beherrscher Assyriens, der bald nach Jerobeam's Tode zeigte, mit welchen Augen er das Reich Israel betrachtet haben mochte, indem er es zu einem ansehnlichen Tribute zwang, nicht in Streit gerieth. Denn hätte Jerobeam sich durch Waffenglück Ruhe verschafft, das wäre in den Annalen der Hebräer gewiss nicht verschwiegen worden. — So weit das, was Goldhorn als ausgemachte historische Thatsache betrachtet. So ausgemacht ist es nun freilich nicht, als er es hingestellt hat; denn gegen jeden einzelnen jener Sätze liessen sich Zweifel erheben. Nicht einmal das ist gewiss, dass der Prophet Jonas zur Zeit Jerobeam's des zweiten lebte [1]). Von einem drohenden, drückenden Verhältnisse Phul's gegen Israel während Jerobeam's des zweiten Regierung ist uns gar nichts bekannt. Nach 2 B. d. Kön. 15, 19 fing Phul die Feindseligkeiten erst nach Jerobeam's Tode an, als plötzliche Thronrevolutionen und schwache Regenten in Israel ihm den Weg dazu bahnten. Aus der Stelle 2 B. d. Kön. 14, 25. „Jerobeam eroberte wieder die Grenzländer Israels von Chamath bis zum Meer der Ebne zufolge des Ausspruchs, welchen Jehova, der Gott Israels, gethan hatte durch seinen Knecht Jonas, Amithai's Sohn, den Propheten,

1) Vgl. das, was oben S. 7 hierüber gesagt worden ist.

der von Gath Chepher stammte," folgt doch noch nicht so sicher, dass der Hof sich des Propheten zur Unterstützung seiner Plane bedient habe, gesetzt auch, dass er unter dem Jerobeam lebte. Am wenigsten aber folgt aus Tob. 14, 4, dass Jonas die Idee von dem Untergange Ninive's gehabt habe; denn ohne Zweifel ist das Buch Tobias jüngeren Ursprungs, als das Buch Jonas, und nicht unwahrscheinlich ist es, dass unser Buch die Quelle ist, aus welcher Tobias seine Notiz schöpfte.

Doch wir wollen nun einmal die Gewissheit von dem voraussetzen, was Goldhorn als gewiss betrachtet, und ihn weiter hören. Wahrscheinlich, so schliesst er aus dem bisher Angeführten, that Jerobeam der zweite als der Schwächere den ersten Schritt, um das friedliche Vernehmen zu erhalten. Er liess wol zu Ninive durch den Propheten Jonas, der in solche Geschäfte eingeweiht sein mochte, unterhandeln, und es gelang. Geheime Kabinetsmachinationen kamen aber wol nicht zur Kenntniss des Publicums, und daher ist es begreiflich, dass wir in den ohnehin so mangelhaften historischen Schriften der Hebräer nichts davon finden. Die Aussenumstände einer solchen Gesandtschaft fielen nur in die Augen, und in diesen fand das Publicum seine Nahrung. Diese gingen in Sage über und wurden mythisch; denn wie richtig bemerkt und recht gut gezeigt wird, das mythische Zeitalter eines Volkes darf man nicht gerade mit der Einführung der Schrift- und Schreibkunde schliessen.

Liessen wir nun dieses Räsonnement im Ganzen auch gelten, so misslich dies auch ist, weil es, wie eben gezeigt worden ist, auf einer wenigstens zum Theil sehr unsicheren Basis ruht: so wären wir höchstens so weit, dass wir es wahrscheinlich fänden, dass der Prophet wirklich als Jerobeam's Gesandter nach Ninive gegangen sei; aber dies

ist offenbar nur noch ein sehr kleiner Theil dessen, was Goldhorn als reingeschichtliches Factum voraussetzt. In dem Uebrigen häufen sich eine Menge auffallender, unwahrscheinlicher Begebenheiten auf einander. Der Prophet (dies Alles schliesst nun Goldhorn aus dem Inhalte unseres Buches, ohne ein anderes historisches Fundament dafür angeben zu können) soll unterweges auf den Einfall gekommen sein, als Gottesbote, nicht als Staatsgesandter in Ninive auftreten zu wollen (ein desperater Einfall, indessen mag der bei einem Propheten noch immer hingehen); geräth aber bald in Schrecken, und fürchtet, dass sein Vorhaben nicht gelingen werde (das lässt sich hören!), und will fliehen (sonderbar! Warum das? warum giebt er seinen unterweges doch erst gefassten Entschluss nicht wieder auf, und geht, was er ja doch wirklich sein sollte, als Gesandter des israelitischen Königs nach Ninive? Gelangen seine Unterhandlungen dann nicht: so war er für das Misslingen nicht verantwortlich; sich selbst aber konnte er damit beruhigen, dass er wenigstens das Seinige gethan habe, um das drohende Unglück von seinem Vaterlande abzuwenden. Wie leicht konnte er die Gefahr durch den Aufschub, den er durch seine Entfernung in den Unterhandlungen mit Phul verursachte, nur noch vergrössern! Goldhorn weiss von dieser Flucht auch keinen anderen Grund anzugeben, als dass sie „in betäubender Verwirrung" unternommen worden sei). Nun der Prophet geht wirklich zur See, es entsteht ein schrecklicher Sturm, das Loos bezeichnet ihn als die Ursache desselben, er wird ausgesetzt und glücklich wie durch ein Wunder von den Wellen ans Land getrieben (allerdings fast unglaubliche Vorfälle, die sich hier verbinden, um den Propheten zur Reise nach Ninive zu vermögen. Es ist ja fast als wenn man in Wieland's Oberon läse. Im natürlichen Laufe der

Dinge pflegt es nicht so ausserordentlich zuzugehen). Er kommt nach Ninive, und er, ein Fremdling, setzt beides, König und Volk, durch Hinweisung auf den Schutzgott Israels in einen solchen Schrecken, dass eine feierliche Supplication angeordnet wird (wie schwierig diese Annahme sei, erhellet schon aus dem, was oben darüber gesagt worden ist, wo von der historischen Interpretation unseres Buches die Rede war). Ueber das vierte Kapitel springt Goldhorn ganz leise hinweg, so dass man wol merkt, er ist hier verlegen, und weiss selbst nicht recht, welches reinhistorische Factum ihm zum Grunde liege. Man sieht also wol, dass die historischen Voraussetzungen Goldhorn's nicht ohne grosse Schwierigkeiten sind.

2) Die Bildungsgeschichte des Mythos betreffend: so klage man nicht darüber, dass sie nicht pragmatisch genug sei; denn sehr selten oder nie ist es möglich, eine solche Geschichte eines Mythos zu liefern. Goldhorn hat in dieser Rücksicht viel und beinahe Alles geleistet, was man billiger Weise von ihm verlangen kann. Wäre die historische Grundlage, welche Goldhorn voraussetzt, erst erwiesen, ich muss gestehen: so würde ich bis auf einige allgemeine Gründe, die gegen jeden Versuch der Art streiten, gegen diesen Theil der Goldhornischen Hypothese wenig oder nichts einzuwenden haben. Ganz einleuchtend ist mir jedoch das nicht gewesen, was er von den Zusätzen sagt, welche die Geschichte des Propheten Jonas aus der des Elias erhalten haben soll.

3) Ich zweifle, ob der israelitische Exulant, der unser Buch concipirt haben soll, um den jetzigen Herren der Israeliten, den Assyriern, mildere Gesinnungen gegen seine Nation einzuflössen, diesen seinen Zweck durch die Aufzeichnung dieser Geschichte habe erreichen können. Die Gründe, welche dies höchst unwahrscheinlich machen, sind

schon oben S. 136 — 137 bei der Prüfung der von Griesinger aufgestellten Ansicht angegeben worden, da er einen gleichen Zweck der Abfassung unseres Buches annimmt, und brauchen also hier nicht wiederholt zu werden.

3) Zu dieser Klasse von Auslegern rechne ich endlich noch Palmer, dessen ganzen Aufsatz, da er sehr kurz ist, ich vollständig hersetzen will [1]: „In allen Sprachen werden Gewissensvorwürfe mit Sturm und Ungewitter, dagegen Befreiung von denselben mit Errettung aus grossen Gefahren verglichen. Diese bekannte Vergleichung kann uns lehren, was in der Erzählung vom Jonas Factum, und was dagegen sinnliche Darstellung der Kraft des Gewissens sei. — Mit so ungewöhnlicher Lebhaftigkeit erwachte in Jonas der Gedanke, den Niniviten ihrer Ausschweifungen wegen die dringendsten Vorstellungen zu thun, dass er in demselben einen Auftrag der Gottheit zu erkennen glaubte. Er suchte diesem Gedanken unter allerlei Vorwand auszuweichen. Aber da wurde ihm wie demjenigen zu Muthe, der zur Zeit des wüthendsten Sturmes sich auf einem Schiffe befindet, um den zur Besänftigung der erzürnten Gottheit das Loos geworfen, und der den Seeungeheuern Preis gegeben werden soll. Ging Jonas wirklich zur See, so ist die Vergleichung desto natürlicher. Mit der Rückkehr zu dem ersten Vorsatz verschwanden die beunruhigenden Bilder, und Heiterkeit kehrte zurück. Es war ihm, wie dem Geretteten aus grossen Gefahren. Was anfangs nur Bild, nur Vergleichung war, das wurde nach und nach immer mehr in Geschichte verwandelt. Sollte diese Erklärung bereits von Anderen

1) Ueber Jonas im Wallfisch von Prof. Palmer, im Archiv zur Vervollkommnung des Bibelstudiums herausg. von J. L. W. Scherer, Bd. 1. Hamb. u. Mainz 1801. S. 93 — 94.

vorgetragen sein, so wird sie um so viel wahrscheinlicher."

So wenig sich auch über diesen Aufsatz bei seiner Kürze und Unbestimmtheit sagen lässt: so enthält er doch offenbar drei Sätze, welche dieser Ansicht ihre bestimmte Stelle anweisen.

1) Es liegt der Erzählung unseres Buches ein wahres Factum zum Grunde. Dem Propheten trat der Gedanke als Sittenprediger in Ninive aufzutreten, so lebhaft vor die Seele, dass er darin einen Auftrag Jehova's erkannte. Im Gefühl der Schwierigkeiten eines solchen Unternehmens suchte er diesen Gedanken zu unterdrücken. Eine Folge dieses Sträubens gegen den Ruf Gottes in seinem Innern war eine grosse Unruhe des Gewissens, die ihn nicht eher verliess, als bis er zu seinem früheren Vorsatze *zurückkehrte*.

2) Die Erzählung dieses einfachen Factums ging von Mund zu Mund, und erhielt in der Volkssage nach und nach die Gestalt, in der es jetzt in unserem Buche vor uns liegt.

3) Die Bildung der Sage ging von den uneigentlichen Ausdrücken aus, deren man sich bei der Erzählung jener Begebenheit ursprünglich bedient hatte. Die Gewissensunruhe des Propheten nämlich war in Bildern dargestellt worden, die von Sturm und Ungewitter und Wassersgefahr entlehnt waren. Statt zu sagen: die Ruhe seines Gemüthes kehrte wieder zurück, hatte man sich in derselben bildlichen Sprache so ausgedrückt: der Sturm legte sich, der Prophet ward aus den tobenden Wogen gerettet. Die uneigentlichen Ausdrücke nahm die Sage im buchstäblichen Sinne, und so ward Geschichte, was anfangs nur Bild und Vergleichung war.

Darf ich meinem Gefühle trauen, wird diese Art die Erzählung unseres Buches als eine Volkssage aufzulösen, jedenfalls sich weit weniger Beifall versprechen können, als eine der beiden vorhergehenden. Auf zwei Punkte kommt es aber bei der Prüfung derselben an, auf das, was als zum Grunde liegendes Factum betrachtet wird, und auf die Art und Weise, wie sich die Sage gebildet haben soll. Da indessen Palmer seine Ansicht nicht vollständig entwickelt hat, und sich daher auch nicht beurtheilen lässt, wie er sie im Einzelnen durchführen würde: so mag es auch genug sein, ein paar kurze Bemerkungen über dieselbe herzusetzen.

1) Offenbar bezieht sich Alles, was Palmer sagt, blos auf den Inhalt der zwei ersten Kapitel, ist also für sich allein auf jeden Fall nicht genügend, um alle Schwierigkeiten aufzulösen, welche die Erzählung unseres Buches drücken. Was sollen wir aus dem dritten und vierten Kapitel, und namentlich aus dem Wunderbaume machen, der in einer Nacht entsteht, und in einer Nacht vergeht. Wie viel ist in beiden Kapiteln reine Geschichte? Gewiss nach Palmer's Ansicht nicht Alles; denn der Entschluss nach Ninive zu gehen ist ja nicht eine Folge eines unmittelbaren Befehles Gottes, sondern eines mit solcher Lebhaftigkeit in der Seele des Propheten entstehenden Gedankens, dass er ihn für einen Auftrag des Jehova hielt. Enthält etwa so das, was im vierten Kapitel dem Jehova in den Mund gelegt wird, nichts Anderes, als Gedanken, welche lebhaft in der Seele des Propheten erwachten, und die vielleicht durch das Absterben eines Wunderbaumes, unter dessen Schatten er Schutz gefunden hatte, waren mit veranlasst worden? Ist vielleicht die Bemerkung, dass der Wunderbaum in einer Nacht entstand, in einer verging, erst durch die Alles ins Wunderbare treibende Sage

entstanden? Doch wozu häufe ich die Fragen? Genug, Palmer hat sich darüber nicht erklärt.

2) Aber auch die Hauptschwierigkeit unseres Buches, die offenbar diese Ansicht hervorgerufen hat, wird nicht natürlich genug durch dieselbe gelöst. Von dem Missverstehen bildlicher Ausdrücke, welche die Gemüthsunruhe des Propheten als Sturm, Ungewitter, Gefahr im Wasser zu versinken darstelleten, bis zu dem Verschlungenwerden von einem grossen Fische und dem dreitägigen Aufenthalte in dem Bauche desselben ist doch in der That ein zu gewaltiger Sprung, als dass man sie so ohne Weiteres in Verbindung setzen dürfte. Fast scheint es, als ob wir, wenn sie doch mit einander verbunden werden sollen, eines Mittelgliedes bedürfen, etwa der schon mehrmals erwähnten griechischen und phönizischen Sagen und Mythen. Ist dies aber der Fall, so ist mit der ganzen Voraussetzung Palmer's wenig oder gar nichts gewonnen.

3) Das Factum selbst, das zum Grunde liegen soll, ist an sich unwahrscheinlich. Es ruht ja auf der Voraussetzung, dass der Prophet den Entschluss fasste und ausführte, als Sittenprediger nach Ninive zu gehen. Wie wenig Wahrscheinlichkeit aber dieses habe, das ist schon oben bei der Prüfung der reinhistorischen Ansicht von unserem Buche gezeigt worden.

Ueberhaupt aber, um dies noch zum Schlusse zu bemerken, scheint die Ansicht unseres Buches, nach der es eine blosse Volkssage enthalten soll, wie man sie auch durchführen mag, nicht die richtige zu sein. Es stehen ihr nämlich vorzüglich folgende zwei Gründe entgegen:

1) Es steht diese Ansicht in Widerspruch mit dem Hauptcharakter unseres Buches, dem Contraste zwischen

Jonas und den beiden heidnischen Partheien [1]). Zwar lässt sich nach Goldhorn's Entwickelung dieser Ansicht allenfalls wol begreifen, warum die Niniviten so folgsam und so willig zur Besserung erscheinen: aber nur an sich, nicht in so fern dieses Betragen einen so auffallenden Contrast mit dem des Propheten bildet. Schwieriger ist es, einen Grund anzugeben, warum die Schiffsgesellschaft des Jonas so schön geschildert wird. Der jüdische Nationalstolz hätte unmöglich so etwas in einer Volkssage entwickeln lassen können; er würde es gewiss, selbst wenn es reingeschichtliches Factum gewesen wäre, sobald der Vorfall in eine Sage überging, nach und nach in Vergessenheit gebracht haben. Denn so wie die Sage aus dem Munde und Geiste eines Volkes hervorgeht, so muss sie auch jedes Mal der Denkart des Volkes entsprechen, unter dem sie entstanden ist. Noch unerklärlicher wäre es, wie eine jüdische Volkssage den Propheten in jeder Rücksicht mit so gehässigen Farben hätte schildern sollen. Dieser Contrast, der sich durch das ganze Buch hindurchzieht, muss also nothwendig nach einem bestimmten Plane angelegt sein, da sich gar nicht absehen lässt, wie eine dem Geiste der Denkart der hebräischen Nation schnurstracks zuwiderlaufende Sage sich hätte bilden und vielleicht Jahrhunderte lang mündlich fortpflanzen können. Gewiss also war es dem Verfasser nicht blos darum zu thun, einen historischen Mythos, so wie er da vor ihm lag, aufzuzeichnen, gesetzt auch, dass er seiner Erzählung vielleicht einen solchen Mythos sollte zum Grunde gelegt haben.

2) Die Erzählung von dem Wunderbaume im vierten Kapitel kann wol ihrer ganzen Erfindung und Darstellung

1) Gerade dies ist auch der Grund, warum Eichhorn die von ihm entwickelte mythische Ansicht wieder aufgiebt, und die Fabelansicht vorzieht. Vgl. Einleit. l. c. S. 334.

nach kaum etwas Anderes sein, als eine moralische Dichtung. Das vierte Kapitel für sich betrachtet, hat Einheit und Rundung; Alles bezieht sich darin auf einen einzigen Hauptzweck, und die dargestellte moralische Wahrheit liegt klar am Tage. Sie ist keine andere, als diese Kap. 4, 10. 11: Jehova ist eben so gut ein Gott der Heiden, als der Juden, und nimmt sich ihrer im Fall der Besserung mit gleicher Nachsicht und Schonung an. Mythen aber geben sich nie mit moralischen Deutungen ab; sie geben blos Facta in ein wunderbares Gewand gehüllt. Hier steigt diese Schwierigkeit dadurch noch höher, dass eine moralische Lehre symbolisch dargestellt worden ist. Wie könnte eine solche Darstellung in den absichtslos sich bildenden und entwickelnden Mythos kommen? Da müsste er ja ganz aus seinem Gebiete, den Berichten von etwas Factischen, heraustreten. Das ist gar nicht denkbar. Die moralische Tendenz dieses Abschnittes ist so hervorstechend, dass selbst Goldhorn [1]) hier etwas schüchtern auftritt, und es nicht wagt, sie geradezu abzuläugnen. So scheint denn auch dieser Gesichtspunkt nicht ohne Schwierigkeit bei unserem Buche durchgeführt werden zu können.

II. Baur behandelt unser Buch als einen poetischen Mythos, oder genauer, er betrachtet zwei von einander ganz verschiedene orientalische Mythen als die Quelle, woraus die hebräische Sage und der Verfasser unseres Buches die vorliegende Erzählung von dem Propheten Jonas gebildet habe [2]). Fassen wir, das ist der

1) Erster Excurs S. 36.

2) Der Prophet Jonas, ein Assyrisch-Babylonisches Symbol von Frd. Chr. Baur, in der Zeitschrift für die historische Theologie, herausg. von Chr. Fr. Ilgen. Neue Folge, 1ster Bd. Leipz. 1837. S. 88 — 114.

Inhalt seines Gedankenganges, die Geschichte des Jonas in ihren allgemeinsten Zügen auf, so ist der Hauptzug derselben der aus der Tiefe des Meeres nach Ninive kommende und den Niniviten das göttliche Gesetz verkündende Prophet. Einen solchen Propheten hatten aber jene Gegenden seit uralter Zeit in dem babylonischen Oannes. Ein Ungeheuer mit zwei Füssen (vgl. Creuzer's Symbolik und Mythologie Bd. 2. S. 73 d. 2ten Ausg.), übrigens fast ganz Fisch, nur dass die Menschenfüsse aus dem Fischschwanze hervortraten, tauchte er jeden Morgen aus dem rothen Meere auf, kam nach Babylon und lehrete. Er brachte den Menschen Gesetze, lehrte sie nützliche Gewerbe, Künste, Astronomie und alle übrigen Wissenschaften. Bessere Sitte und bürgerliche Ordnung waren sein Werk. Jeden Abend kehrte er ins Meer zurück, um am anderen Morgen das Volk mit neuer Weisheit zu segnen. Mag die Unähnlichkeit des Jonas und Oannes auch noch so gross scheinen, die Hauptsache bleibt die Verbindung der beiden Begriffe: Prophet und Meerungeheuer. Bei Jonas ist diese zwar eine andere, als bei Oannes, aber doch eine solche, die sich aus der Uebertragung jenes Symbols in die hebräische Denkweise von selbst erklärt. Da Jonas ein hebräischer Prophet, und nicht, wie Oannes, ein symbolisches Wesen sein sollte, und die Verbindung jener zwei Begriffe nicht wegfallen durfte: so wurde Jonas in das äusserliche Verhältniss mit dem Seeungeheuer gesetzt, das wir in unserem Buche finden. Da aber der Hauptberuf eines hebräischen Propheten, wenn er unter Heiden auftrat, nur darin bestehen konnte, die strafende Gerechtigkeit Gottes zu verkündigen, und zur Busse zu ermahnen: so musste aus dem Lehrer und Gesetzgeber ein Prediger der Busse und göttlichen Strafgerechtigkeit werden. — Ferner Jonas heisst die Taube; die Taube ist aber im

Orient das Symbol des Göttlichen, der Alles belebenden Naturkraft. Daher hat man auch die Taube der Aphrodite geheiligt. Tauben ernährten die Semiramis als Kind, die selbst nur eine andre Form der Naturgöttin Aphrodite ist. Sie selbst flog endlich in Gestalt einer Taube davon. Andrerseits war die Semiramis auch Fischgöttin, als die Tochter der Derceto. So entsteigt auch Jonas, der von der Taube benannte und gemäss dem Symbole seines Namens vom göttlichen Geiste beseelte Prophet, aus der Tiefe des Meeres empor. Was die Derceto-Semiramis als weibliches Wesen ist, das ist als männliches Oannes, Fischgott und Repräsentant des geistigen, durch die Taube symbolisirten Princips als göttlicher Lehrer und Gesetzgeber. Oannes, Johannes, Jannes, Janna, Joannes, Jonas sind vielleicht gleichen Stammes, Jonas also der Taubenmann, d. h. der vom göttlichen Geist beseelte Prophet.

Ein anderer im Buche Jonas besonders hervortretender Zug ist die grosse Trauer in Ninive. Mit Recht erinnert man hierbei an den Adoniscultus, der nach Macrob. Saturn. 1, 21 von Assyrien ausgegangen sein soll. Die Adonisfeier war Trauerfest und Freudenfest. Man überliess sich dabei der ausschweifendsten Trauer und Klage. Als Trauerfest ward sie besonders durch Pflanzen symbolisirt, die schnell aufkeimten, aber eben so schnell verwelkten. Daher der Wunderbaum in unserem Buche.

Die hier zusammengestellten Hauptzüge des Buches sind ganz aus dem Kreise der Anschauungen, wo der Verfasser den Jonas auftreten lässt. Er kannte also die Symbole und Ideen von Oannes und die Trauergebräuche des Adoniscultus. Aber diese Züge, welche die Elemente der Erzählung ausmachen, waren noch nicht unter sich vereinigt. Wie geschah das? Die Veranlassung Jonas in Ninive auftreten zu lassen gab dem Verfasser zunächst die Kunde

von Oannes. Je ähnlicher die Namen Oannes und Jonas, je bekannter die Taube, auf welche der Name Jonas hinwies, als assyrisch-babylonisches Symbol war, desto leichter ward Jonas an die Stelle des Oannes gesetzt. Waren beide einmal identificirt, so musste der hebräische Prophet der symbolischen Gestalt entkleidet, aber doch mit Allem, was zur symbolischen Erscheinung des Oannes gehörte, in Verbindung gesetzt werden. Daraus entstand zuletzt die mythische Geschichte, die wir im Buche Jonas haben. Jonas war Prophet, aber ein solcher, von dem man wusste, er sei aus dem Meere nach Ninive gekommen und sogar mit einem Meerungeheucr eine und dieselbe Person. Dies konnte die hebräische Sage nur dadurch ausdrücken, dass sie den Propheten von einem Meerungeheuer verschlungen werden liess, das ihn wieder ausspie. Aber wie kam er aufs Meer und in den Bauch des Seeungeheuers? Man erklärte es sich daher, dass der Prophet sich dem Auftrage nach Ninive als Bussprediger zu gehen, habe entziehen wollen. — Sehr natürlich erwartete man etwas über den Erfolg seiner Predigt; da bot sich dem Verfasser die Adonisfeier dar, nur musste von selbst die symbolische Sitte zu einer ein Mal geschehenen Begebenheit werden. — Hier hätte der Verfasser schliessen können; aber so wäre das Ganze zu abgebrochen gewesen. Der Auftrag des Propheten schien vereitelt, seine Flucht gerecht. Aber wollte der Prophet sein Recht geltend machen, so hatte Jehova um so mehr Recht nach seinem Willen zu handeln. Dies veranschaulicht der Verfasser durch die Erzählung vom Wunderbaum. Um dies Symbol richtig zu fassen, müssen wir uns ganz in die durch die Adonisfeier geweckte Gemüthsstimmung versetzen. Der Gegenstand des Festes war tiefe Wehmuth über das schnelle Verblühen jeder Freude des Lebens. Wie natürlich dachte man sich die Gottheit

derselben enthoben! Klar ist dies auch in den Schlussworten unseres Buches ausgesprochen. Der Grund der göttlichen Erbarmung liegt nach diesen nicht in der Bekehrung der Niniviten, sondern er erbarmt sich, weil er der gnädige, barmherzige Gott sich des Bösen gereuen lässt, um dem Gefühle des Mitleids, das sich des Jonas bei dem Untergang des Wunderbaums bemächtigt, dadurch zu begegnen, dass er es nicht zum Untergang einer so grossen Stadt kommen lässt. Die Schlussworte, dass die Bewohner nicht zu unterscheiden wissen zwischen rechts und links, und sie somit einer moralischen Zurechnung nicht fähig sind, scheinen mit der moralischen Auffassung des letzten Abschnittes nicht nur, sondern auch mit der Voraussetzung eines durch die Strafpredigt des Propheten beabsichtigten moralischen Erfolges geradezu in Widerstreit zu kommen. Man kann daher wol nicht anders urtheilen, als dass es dem Verfasser nicht so wol um eine aus dem Ganzen sich ergebende allgemeine Wahrheit, als vielmehr um eine durch gewisse gegebene Symbole veranlasste mythische Erzählung zu thun war.

Wollen wir das Eigenthümliche der Baurschen Ansicht mit wenig Worten zusammenfassen, so kommt es auf Folgendes hinaus: Die Erzählung von dem Propheten Jonas enthält gar nichts Geschichtliches, und hat auch keinen moralischen Zweck, sondern die Mythen von Oannes und Adonis sind die Quelle, aus der sie geflossen ist. Der erstere nämlich ging, zunächst veranlasst durch die Aehnlichkeit der Namen Oannes und Jonas und durch die Bedeutsamkeit des letzten Namens in der hebräischen Sage auf den Propheten Jonas über, und erhielt hier eine ganz andere, der Denkart und religiösen Vorstellungsweise der Hebräer angemessene Gestalt. Der zweite jener Mythen bot von selbst den Stoff dar zur Ausschmückung der Wir-

kung, welche die Predigt des Propheten in Ninive hervorbrachte. Es scheint übrigens fast, als ob Baur die Schilderung dieser Wirkung und das ganze vierte Kapitel nicht als Theil der hebräischen Sage betrachte, sondern von dem Concipienten derselben ableite; denn er bemerkt S. 111: Mit der Predigt des Propheten hätte der Verfasser schliessen können; aber natürlich sei es doch gewesen, noch etwas über den Erfolg der Predigt hinzuzufügen. „Da bot sich dem Verfasser die Adonisfeier dar, nur musste von selbst die symbolische Sitte zu einer ein Mal geschehenen Begebenheit werden.“ Wie Baur sich aber auch das Verhältniss der Sage und des Concipienten zu einander denken mag, jedenfalls konnten die Trauergebräuche des Adonisfestes höchstens die Züge zur Ausschmückung der Wirkung der Predigt des Propheten und zum Abschluss der ganzen Sage liefern. Diese Züge selbst sind aber im dritten und vierten Kapitel nicht die Hauptsache. Wollte die Sage oder der Verfasser die Wirkung der Predigt des Propheten schildern: so musste ja von Bussübungen die Rede sein, gleich viel woher die weitere Ausschmückung derselben entlehnt wurde. Bussübungen waren ja aber im Oriente etwas so Gewöhnliches, dass die Hauptzüge des Bildes, das uns von der Busse der Niniviten entworfen wird, sich dem Verfasser von allen Seiten darbieten mussten, wenn er dabei auch gar nicht an die Adonisfeier dachte. Als z. B. der Prophet Elias harte Drohungen göttlicher Strafen gegen den König Ahab ausgesprochen hatte, da, heisst es 1 B. d. Kön. 21, 27, „zerriss er seine Kleider und legte einen Sack an seinen Leib und fastete, und schlief im Sack, und ging jämmerlich einher. So erscheint also die Beziehung auf die Adonisfeier gar nicht als nothwendig, und auf jeden Fall wenigstens das, was daraus entlehnt sein mag, wenn auch zur

Ausschmückung dienend, doch nicht wesentlich für den Inhalt unseres Buches. Ja es könnte vielleicht diese Uebertragung einzelner Züge aus der Adonisfeier in die Sage vom Jonas bedenklich scheinen, da jene ein reines Trauerfest war, hier Bussübungen angestellt werden, um den Zorn der Gottheit zu besänftigen; wenn nicht überhaupt Trauer und Busse in der alten Welt durch ganz ähnliche oder gleiche Gebräuche an den Tag gelegt würden. Vergleiche z. B. 1 B. d. Kön. 21, 27 und 2 B. Sam. 3, 31. — Mag aber auch die Möglichkeit eingeräumt werden, dass der Verfasser oder die Sage bei der weiteren Ausschmükkung sich durch die Anschauung des Adonisfestes habe leiten lassen: so hat dies auf die Totalansicht von unserem Buche wenig Einfluss; denn mit dieser Voraussetzung liesse sich fast jede Ansicht von unserem Buche, die *nicht* von einer reinhistorischen Auffassung des Ganzen ausgeht, in Verbindung setzen. Was würde z. B. Ammon, Thaddäus, Blasche, Grimm und alle die, welche unser Buch für eine moralische Erzählung halten, hindern, dies anzunehmen? Dieser Punkt ist demnach der Baurschen Ansicht nicht so wesentlich, dass sie mit derselben stehen oder fallen müsste.

Der eigentliche Hauptpunkt bei der Baurschen Ansicht ist also die Identificirung des Oannes und Jonas, die Uebertragung des Mythos von jenem auf diesen. Und was gab dazu die nächste Veranlassung? Baur antwortet: „Je gleichlautender die Namen Oannes und Jonas sind, je bekannter die Taube, auf welche der Name Jonas hinweist, als assyrisch-babylonisches Symbol war, desto leichter ward Jonas an die Stelle des Oannes gesetzt.“ Den ersten Grund will ich allenfalls für einen Grund gelten lassen; aber klar ist es mir nicht, was der letztere dazu beitragen konnte. Es ist freilich wahr, dass יוֹנָה die Taube heisst; es ist auch wahr, dass die Taube in Syrien ein Symbol

des Göttlichen, der Alles belebenden und beseelenden Naturkraft ist? aber was ist mit diesen beiden Sätzen für unseren Zweck gewonnen? Ist es auch so gewiss, dass die Taube mit dem babylonischen Oannes, in Verbindung stand? War Jonas, wenn sein Name auch nicht den Taubenmann bezeichnete, darum weniger ein von Gott begeisteter Prophet? Kurz, wäre nicht die Aehnlichkeit zwischen den Namen Oannes und Jonas, so wäre es gewiss auch nie Baur eingefallen, zu glauben, dass der Mythos von jenem auf diesen übertragen worden sei. So kommen wir also auf die Aehnlichkeit dieser beiden Namen zurück, und wenn wir über die Baursche Ansicht urtheilen wollen, ist eigentlich nur die Frage die, ob diese Aehnlichkeit uns zu der Voraussetzung berechtigt oder es nur einigermassen wahrscheinlich macht, dass die hebräische Sage vom Jonas aus dem Mythos vom Oannes habe entstehen können. — Es ist freilich schwer über die Wahrscheinlichkeit und Wirklichkeit der Entstehung einer Sage oder eines Mythos aus einem andern oder der Verpflanzung desselben von einem Volke zu einem anderen zu entscheiden. Ein kleiner Anfangspunkt, ein unbedeutender Umstand, der ausserhalb unserer Berechnung liegt, mag oft dazu hinreichend gewesen sein. Aber andrerseits müssen wir uns doch auch hüten, nicht um einer zufälligen Aehnlichkeit willen die verschiedenartigsten Dinge mit einander zu vermischen. — Vergleichen wir nun den Oannes und Jonas mit einander, so ist bei einiger Aehnlichkeit die Verschiedenheit zwischen beiden doch in der That so gross, dass eine Identificirung derselben durch die hebräische Sage sehr unwahrscheinlich wird. Oannes ist ein symbolisches, höheres, göttliches Wesen, Jonas ist ein gewöhnlicher Mensch; Oannes ist seiner äusseren Gestalt nach ein Fisch, Jonas wird von einem grossen Fische verschlungen und wieder aufs Trockne

ausgespieen; Oannes erscheint jeden Morgen aufs Neue in Babylon, Jonas tritt nur ein Mal in Ninive auf; Oannes brachte Gesetze, lehrte Gewerbe, Künste und Wissenschaften, Jonas verkündigt der Stadt der in ihr herrschenden Laster wegen den nahen Untergang; Oannes kehrt jeden Abend ins Meer zurück, um am anderen Morgen das Volk mit neuer Weisheit zu segnen, Jonas verlässt die Stadt, um zu sehen, ob sie seiner Drohung gemäss untergehen werde. Diese Verschiedenheit ist auch Baur stark genug aufgefallen. „Mag auch," sagt er, „die Unähnlichkeit des hebräischen Jonas und babylonischen Oannes noch so gross scheinen, die Hauptsache bleibt die Verbindung der beiden Begriffe: Prophet und Meerungeheuer." Aber auch abgesehen davon, dass wir in dem Oannes nicht eigentlich den Begriff eines Propheten, sondern eines höheren, *göttlichen* Wesens finden, wie viele Mythen verschiedener Völker, die doch gewiss ursprünglich in keiner genaueren Verbindung mit einander standen, würden sich auf diese Weise mit einander verschmelzen lassen! — Ferner, waren auch die Hebräer ein im Ganzen auf sich beschränktes Volk, das nur in geringem Verkehr mit anderen Völkern stand; so mag doch immerhin eingeräumt werden, dass die Mythen der benachbarten Völker ihnen nicht ganz unbekannt bleiben konnten; aber widerstreitet es nicht der religiösen Denkart der Hebräer fremde Götter mit dem Herrn Himmels und der Erde oder auch nur mit einem Boten desselben zu identificiren? — Nach diesen allgemeinen Bemerkungen mag es genügen im Besondern noch auf folgende Punkte aufmerksam zu machen:

1) Wenn Baur die moralische Tendenz unseres Buches läugnet, wenn er behauptet, dass der Grund der göttlichen Erbarmung nicht in der Bekehrung der Niniviten liege: so kann man sich dies wol nur dadurch erklären,

dass die einmal von ihm aufgefasste Hypothese seinen klaren Blick getrübt habe. Ich berufe mich hier auf das Gefühl jedes Lesers. Man lese nur Kap. 1, 1. 2: Es geschah das Wort Jehova's zu Jonas, dem Sohne Amitthai's, indem er sprach: Mache dich auf, gehe nach Ninive, der grossen Stadt, und predige wider sie; denn ihre Bosheit ist vor mich heraufgestiegen. Kap. 3, 1. 2. Und es geschah das Wort Jehova's zu Jonas zum zweiten Male, indem er sprach: Mache dich auf, gehe hin nach Ninive, der grossen Stadt, und predige zu ihr die Predigt, die ich dir gesagt habe [1]). Kap. 3, 10. Als Gott ihre Thaten sah, dass sie zurückkehrten von ihrem bösen Wege, so empfand die Gottheit Reue über das Böse, welches sie gedroht hatte ihnen zu thun, und that es nicht. Und nun verbinde man mit diesen Stellen den Schluss des Buches: Du empfindest Mitleid über den Wunbaum, der du keine Mühe an ihm verwendet und ihn nicht gross gezogen hast, der als Sohn einer Nacht entstand, und als Sohn einer Nacht verging; und ich sollte kein Mitleid empfinden über Ninive, die grosse Stadt, in der mehr als hundert und zwanzig tausend Menschen sind, die nicht zu unterscheiden wissen zwischen der Rechten und Linken und so vieles Vieh. Wäre es auch möglich diese Worte für sich allein so zu erklären, wie Baur thut, steht dennoch nicht offenbar der ganze Zusammenhang dieser Erklärung entgegen?

1) Die Worte: קְרָא אֵלֶיהָ אֶת־הַקְּרִיאָה אֲשֶׁר אָנֹכִי דֹּבֵר אֵלֶיךָ übersetzt man wol am besten mit Rosenmüller: praedica, quod a me jussus es praedicare et nunc iterum juberis. Dass man bei diesen Worten natürlicher auf Kap. 1, 2 zurückblickt, und folglich דֹּבֵר durch das Präteritum erklärt, als dass man auf das sieht, was nachher folgt, das hat besonders Goldhorn in seinen Excursen zum Buche Jonas S. 167 nachgewiesen. Vgl. oben S. 224.

2) Eine Erscheinung unseres Buches, über die er auch stillschweigend hinweggeht, wird sich, wenn man auch alles Uebrige einräumen wollte, nach Baur's Ansicht von unserem Buche nie natürlich erklären lassen. Ich will hier nicht den Charakter des Propheten urgiren, da sich die Art, wie dieser dargestellt wird, nach Baur's Ansicht theils aus der Uebertragung des Mythos vom Oannes auf den Jonas, theils aus der eigenthümlichen Denkart der Israeliten einigermassen natürlich erklären liesse. Die Flucht des Propheten hat Baur selbst, wie in der Entwikkelung seiner Ansicht angegeben worden ist, zu erklären versucht; und wenn der Prophet ungehalten wird über den nichterfolgten Untergang der Stadt Ninive: so könnte man allerdings sagen, diese Wendung der Sage sei dem Nationalstolze der Juden vollkommen angemessen. Eben so könnte die Busse und Besserung der Niniviten als eine Folge der Uebertragung des Mythos vom Oannes auf den Jonas erscheinen. Aber wie will Baur das edle Betragen der Schiffsgesellschaft des Jonas erklären? Dies steht ja in keinem denkbaren Zusammenhange mit dem Mythos von dem Oannes, und konnte doch, weil es der ganzen Denkart der Hebräer und ihrem Nationalstolze geradezu widerspricht, eben so wenig sich erst in einer von fremden Völkern entlehnten Sage unter den Hebräern bilden.

D. Es folgt endlich die letzte Klasse von Auslegern, welche die beiden letzten Ansichten mit einander verbinden, indem sie annehmen, *der Verfasser habe eine schon mythisch ausgeschmückte Geschichte benutzt, und zur Erreichung eines moralischen Zweckes überarbeitet und erweitert.* Diese Ansicht hat also mit jeder der vorher angeführten Hauptklassen etwas gemein; mit der ersten nimmt sie eine factische Grundlage unseres Buches an; mit der dritten, dass dieses Factum durch die

Volkssage eine von der ursprünglichen ganz verschiedene Gestalt erhalten habe; mit der zweiten, dass der Concipient bei der Abfassung des Buches einen didactisch-moralischen Zweck gehabt habe. Doch ehe wir diese Ansicht etwas genauer darstellen, lasset uns noch einige allgemeine Bemerkungen voranschicken.

Ueberblicken wir noch ein Mal den Weg, den wir bisher zurückgelegt haben: so finden wir, wie sich erwarten lässt, dass man lange Zeit das Buch für das genommen hat, wofür es sich dem buchstäblichen Sinne nach selbst ausgiebt, für die Erzählung einer wirklich von Jonas unternommenen Missionsreise mit allen den Umständen, von welchen sie begleitet war. Erst seitdem die höhere Kritik allgemeiner auch bei den biblischen Büchern angewandt zu werden pflegte, war auch der historische Inhalt unseres Buches Vielen verdächtig. Das Buch hatte aber nun einmal einen Platz in dem alttestamentlichen Kanon erhalten, und liess sich nicht daraus verdrängen. War also der buchstäbliche Sinn desselben nicht mehr zu retten, so musste man schon von selbst zur Ehre der heiligen Schrift sich nach einer anderen, befriedigenderen Erklärung umsehen. Dass man dabei die verschiedenartigsten Wege versuchte, kann nicht auffallen. Auffallender dagegen würde es allerdings sein, wenn an den Versuchen so vieler gelehrten und redlichen Forscher gar nichts Wahres wäre. Sie alle liessen sich durch mehr oder minder deutliche Spuren, die sie in dem Buche zu finden glaubten, bei ihren Erklärungen leiten. Als nicht unwahrscheinlich dürfen wir daher wol schon von vornher eine Ansicht betrachten, welche einige der wesentlichen Züge aller in sich vereinigt. Schon diese einzige Bemerkung erregt, dünkt mich, für diese vierte Klasse von Auslegern ein sehr günstiges Vorurtheil.

Drei Punkte sind es also, worin alle Ausleger dieser Klasse mit einander übereinstimmen, nämlich dass ein historischer Mythos (eine Volkssage) die Grundlage unseres Buches bilde; dass der Verfasser unseres Buches diese um eines moralischen Zweckes willen concipirt habe, und endlich zur Erreichung dieses moralischen Zweckes mehrere Züge hinzugefügt habe, die nicht in der Sage enthalten waren. Natürlich fragt es sich also, was berechtigt uns zu dieser dreifachen Behauptung? Zur Beantwortung dieser Frage will ich über jeden einzelnen dieser Punkte ein paar kurze Bemerkungen voranschicken.

1) Historische Mythen (Volkssagen) sind ja Erzählungen, die eine factische Veranlassung haben, denen ein reingeschichtliches Factum zum Grunde liegt. Da sie blos durch mündliche Fortpflanzung erhalten werden, so geht unwillkührlich mit dem ursprünglichen Stoffe derselben manche Veränderung vor. Der Eine setzt beim Erzählen etwas hinzu, der Andere lässt etwas aus, und daher erscheint das Factum endlich in einer Gestalt, die von der ursprünglichen ganz verschieden ist. Aus dem Gesagten geht von selbst hervor, dass eine Sage nie gleichzeitig mit dem ihr zum Grunde liegenden Factum schriftlich verfasst sein kann; die Erzählung muss eine lange Reihe von Jahren von Mund zu Mund gegangen sein, ehe sie eigentliche Volkssage wird. Ihren Hauptsitz hat zwar die Sage (der historische Mythos) in der Zeit, als es noch keine Schrift gab; aber auch nach der Erfindung der Schrift, auch nach dem Anfang der eigentlichen historischen Zeit, giebt es noch mythische Erzählungen; neben der schriftlichen Aufzeichnung der Hauptbegebenheiten geht noch die Sage ihren Gang fort [1]). Die Sage aber giebt sich vorzüglich

1) Vgl. J. D. Goldhorn's Excurse zum Buche Jonas S. 101 flgde.

dadurch zu erkennen, dass sie gern Wunder häuft, und auch bei solchen Dingen, die sie nicht gerade als Wunder darstellt, doch die Zusammenstellung des Unerwarteten und Ausserordentlichen liebt. Da aber diese Häufung der Wunder und des Wunderbaren nicht so wol in der Sache selbst, als in dem Wunderglauben der alten Welt und ihrem Hange zu dem Ausserordentlichen ihren Grund hat: so stehen diese Wunder der Regel nach auch in keinem rechten Verhältnisse zu dem, was dadurch erreicht und bewirkt werden soll.

Vergleichen wir mit dieser Beschreibung des historischen Mythos (der Volkssage) den Inhalt unseres Buches, so finden wir in diesem Alles wieder, was wir von jenem ausgesagt haben; denn

a) nicht ohne Grund nehmen wir an, dass unser Buch keine blosse Dichtung enthält, sondern eine factische Grundlage habe; denn die Hauptperson, der Prophet Jonas, ist, wie wir aus 2 B. d. Kön. 14, 25 wissen, eine reinhistorische Person [1]). Dagegen verrathen

b) die Sprache und andere Spuren, die wir in unserem Buche finden, deutlich genug, dass es nicht zu der Zeit geschrieben sein kann, in welche die darin erzählte Handlung fällt; sondern dass es viel späteren Ursprungs sein müsse [2]).

1) Treffend bemerkt Heinr. Ewald, die poetischen Bücher des A. T. 3ter Thl. Göttingen 1836 in der Einleitung zum Buche Hiob: „Das Erfinden einer Geschichte von vorn an, das Hervorziehen einer Person, die doch geschichtlich sein soll, aus dem blossen Kopfe des Dichtenden ist, weil äusserst gezwungen und entfernt liegend, dem Alterthum so gänzlich fremd, dass es sich erst in den letzten Jahrhunderten einer alten Litteratur allmählich bildete, vollständig aber nicht früher, als in der neueren Zeit hervorgetreten ist.“

2) Vgl. oben den Excurs über die Zeit der Abfassung des Buches Jonas S. 179 flgd.

c) Die auffallendsten Wunder werden in unserem Buche erzählt, und der Zweck derselben steht in keinem Verhältnisse zu dem, was dadurch erreicht werden soll [1]).

d) Auch die natürlichen, aber ausserordentlichen Dinge sind so auf einander gehäuft, dass fast unwillkührlich der Gedanke entsteht, so könne nicht Alles sich zugetragen haben [2]).

2) Einen didactisch-moralischen Zweck setzen wir natürlich dann bei einer Schrift voraus, wenn wir finden, dass alle Theile derselben oder doch wenigstens die Haupttheile auf die Versinnlichung oder Empfehlung einer moralischen Wahrheit hinarbeiten. Dass aber dies namentlich in dem vierten Kapitel unseres Buches der Fall sei, das ist schon oben bemerkt worden [3]).

3) Ist es aber einmal ausgemacht, dass der *Erzählung* unseres Buches eine Volkssage zum Grunde liege, und dass sie einen moralischen Zweck habe: so darf man wol ohne Weiteres voraussetzen, dass der Verfasser die Volkssage nicht blos so erzählt habe, wie er sie vorfand; denn die Sage als solche giebt sich nicht geradezu mit der Moral ab; sondern sie referirt blos Thatsachen, die sie in ein Wundergewand gehüllt hat.

Zur Empfehlung dieser Ansicht von unserem Buche füge ich nur noch die einzige bekannte Bemerkung hinzu, dass es überhaupt dem Geschmacke der Juden während des Exils und in der nachexilischen Periode gemäss ist, Dichtungen aufzustellen, welche unter der historischen Form gewisse dem jüdischen Volke wichtige Wahrheiten versinnlichen sollten. Ich berufe mich hier auf das Buch Hiob

1) Vgl. oben S. 46 flgde.

2) Vgl. oben S. 49.

3) Vgl. oben S. 245. 246.

und das Buch Esther, ferner auf den Tobias, den Baruch und das Buch Judith.

Am natürlichsten bildet Bauer von der vorigen Klasse der Ausleger zu dieser vierten den Uebergang, da er gleichsam zwischen beiden hin und her schwankt [1]). Er nennt unser Buch einen historisch-philosophischen Mythos. Alles, Sachen und Sprache, das viele Wundervolle namentlich, und die stete Einwirkung Gottes weisen auf einen Mythos hin. Eine Sage liegt also zum Grunde; aber der ungenannte Verfasser benutzte diese recht sichtbar, um daran eine Lehre zu knüpfen, die er ganz deutlich am Ende ausdrückt. Ist unser Buch wirklich so entstanden, dann haben wir ja hier eine moralische Erzählung, der ein historischer Mythos (eine Volkssage) zum Grunde liegt, einen Apolog oder Maschal. Einen historisch-philosophischen Mythos hätte Bauer freilich unser Buch nicht nennen sollen; denn nach seiner eigenen Erklärung [2]) ist da ein historisch-philosophischer Mythos anzunehmen, wo ein Philosophem an eine Geschichte gereihet ist, und eine Begebenheit aus ihren Ursachen erklärt werden soll. Und hernach sagt er [3]): ein historisch-philosophischer Mythos wird daran erkannt, dass die Erzählung die Tendenz hat, die Causalverbindung zu zeigen, und die Thatsachen aus ihren Ursachen abzuleiten. Man sieht leicht, dass diese Aeusserungen über den historisch-philosophischen Mythos und das obige Urtheil über die Entstehung unseres Buches nicht

1) Hebräische Mythologie des alten und neuen Testamentes von Geo. Lor. Bauer, Theil 1. Leipz. 1802. S. 29; vergleiche Goldhorn's Excurse, den Anhang zum 4ten Excurs, nach dessen Andeutungen ich Bauer's Ansicht hier mittheile, da er selbst mir nicht zur Hand ist.

2) Mythologie, Theil 1. S. 14.

3) Daselbst S. 20.

wol vereinigt werden können. Denn etwas ganz Anderes ist es offenbar, eine moralische Wahrheit darzustellen und zu empfehlen, etwas Anderes, eine Thatsache ihrem Ursprunge nach zu erklären. Ueber die Sache selbst, wie Bauer sie sich dunkel gedacht haben mag, will ich nicht mit ihm rechten; vielmehr halte ich diese Ansicht für die richtige. Dass sie ihm aber wirklich nur dunkel vorgeschwebt habe, sieht man daraus, dass er unser Buch späterhin [1]) geradezu einen historischen Mythos nennt, und es auch ganz als solchen behandelt. Er änderte also offenbar während der Arbeit seine Ansicht von unserem Buche. Das Factum, welches der Sage zum Grunde liegt, giebt er so an: Jonas ging zur See zu Jaffa, und hat entweder Schiffbruch gelitten, oder sein bald in die Höhe, bald in die Tiefe vom Sturm geworfenes Schiff war in Gefahr zu scheitern. Er ist aber doch glücklich ans Land gekommen, wohin ihn entweder eine Welle auswarf, oder wohin das Schiff mit vieler Mühe flüchtete. Dieses wahre Factum erkennt man aus dem Lobgesange verbunden mit der voranstehenden Nachricht, dass Jonas auf die See gegangen sei, und dort einen Sturm erlitten habe. Wie die mythischen Zusätze hinzugekommen sind, ist schwer zu sagen; man kann nur Muthmassungen äussern, und bei diesen wird kein billiger Leser verlangen, dass man sie zur Evidenz bringe. Die Muthmassungen, welche Bauer aufstellt, stimmen im Ganzen mit dem überein, was Goldhorn über unser Buch gesagt hat; nur denkt er sich die Reise des Jonas als den blossen Einfall eines Missionairs, und hat über die Zeit derselben gar nichts bestimmt.

Gesenius ist, so viel ich weiss, derjenige, der diese Ansicht zuerst etwas ausführlicher entwickelt hat. Seine

1) Mythologie, Theil 2. S. 213 flgde.

Worte sind [1]): „Dieselbe Sage, die bei dem heidnischen Cananiter oder Phönizier von dem Herkules, der wichtigsten Person seiner Mythologie, umherlief, über seinen Kampf mit einem Meerungeheuer vor Joppe, sein dreitägiges Verweilen in dem Leibe desselben u. s. w., welche der Grieche von dort entlehnt von seinem Herkules oder Perseus erzählte, und mit deren Fabelkreise innig verschlungen hatte, erzählte die hebräische Volkssage mit allen den durch den Ideenkreis des Hebräers herbeigeführten Veränderungen von einem alten Propheten ihres Vaterlandes und setzte sie mit anderweitigen Begebenheiten seines Prophetenamtes in Verbindung, wie die Griechen jene Sage mit den Zügen und Grossthaten ihres Herkules und Perseus. Dass der Kampf mit dem Ungeheuer hier wegblieb, ist eben so begreiflich, als dass es hier Jehova ist, der das Ungeheuer sendet und den Verschlungenen erhält, dass die Ursache seines Verschlungenwerdens eine ganz andere ist u. s. w. Ein späterer hebräischer Schriftsteller benutzte diese Volkssage, wovon ihm selbst etwas, aber nur ein kleiner Theil, gehören mag, insbesondere für einen moralisch-didactischen Zweck. — Dieses Moralische und Didactische unserer Erzählung, um welches es dem Verfasser gewiss besonders zu thun war, liegt aber theils in der Bereitwilligkeit der Niniviten zur Busse, als Beispiel zur Nachahmung für die Israeliten aufgestellt, theils in dem Schlusse, wo Jehova's Langmuth und Barmherzigkeit in einem grellen Contrast erscheint gegen des Propheten Nationalstolz und Eifersucht auf seine Prophetenehre. Wenn der Prophet sich dem Antrieb des göttlichen Geistes, den

1) [Wilh. Gesenius] in der Recension der Rosenmüllerschen Scholien in der Hallischen Literaturzeitung 1813. S. 179 — 180.

jeder Andere als hohe göttliche Gunst verehrte, entzieht, und dafür bestraft wird: so erinnert dies leicht an die Augustinische Idee von der gratia irresistibilis; vgl. Amos 3, 6: Redet der Herr Jehova, wer wollte nicht prophezeihen?" „Für ein sehr spätes Alter spricht theils der fast rabbinische Charakter des Ausdrucks (z. B. שֶׁל), theils konnte sich doch wol erst ziemlich spät und nach dem Zeitalter der Propheten eine solche אַגָּדָה über einen Propheten der Vorzeit ausbilden."

Da ich vollkommen mit Gesenius übereinstimme, habe ich natürlich nichts gegen ihn zu erinnern, und es bleibt mir, ehe ich meine eigene Ansicht etwas ausführlicher entwickele, nur noch übrig, die Männer anzuführen, die sich an Gesenius angeschlossen haben.

Bertholdt [1]) erinnert an die Sagen von der *Hesione* und der Andromeda als zwei Formen einer alten Volksmähre, deren Urstoff sich nicht errathen lasse, der aber nach Rosenmüller phönizischen Ursprungs gewesen sei. Da auch in dieser Joppe der Schauplatz sei, sei es wahrscheinlich, dass jene alte Mähre sich in dem Inlande verbreitet, und da in einer neuen Form ausgebreitet habe. Indessen gewinnt doch, meint er, die Erklärung noch mehr an Leichtigkeit, wenn man voraussetzt, dass schon im Munde des israelitischen Volkes der Mythos in die Geschichte des unter Jerobeam dem zweiten lebenden Propheten Jonas eingemischt worden sei. Vielleicht hatte dieser wirklich eine Missionsreise in das abgöttische Ninive unternommen, und sich, um einen Theil der Reise zu Wasser zu

1) Historisch-kritische Einleitung in sämmtliche kanonische und apokryphische Schriften des A. u. N. T. von Bernh. Bertholdt, 5ten Bdes 2te Hälfte. Erlangen 1816. S. 2399.

machen und nach einem syrischen Hafen zu fahren, in Joppe eingeschifft. Bei einem erlittenen Schiffbruch mag etwas Wundersames mit ihm vorgefallen sein, und nachdem er wieder glücklich ans Land gekommen war, mag er seinen Vorsatz, nach Ninive zu reisen, wirklich ausgeführt haben, oder wenn er zu Hause blieb, so hat die erzählende Nachwelt dies erst hinzugesetzt. In jedem Falle musste der Israelite annehmen, dass bei der Ausführung eines solchen Vorhabens auch wundersame Dinge sich ereigneten. Auf diese Weise lässt sich die Umbildung der alten Sage zu dieser israelitischen Nationalform vollkommen erklären; dennoch kann man dem Verfasser unseres Buches seinen Antheil daran lassen; und er scheint die Erzählung gerade so, wie sie ist, in der Absicht gestellt zu haben, dass er seinen Landsleuten das Vorurtheil benehmen wollte, als ob sich die Macht und Wirksamkeit Jehova's allein über Palästina erstrecke, und dass derselbe mit harter, strafender Hand gegen Nichtisraeliten verfahre ohne Rücksicht, ob sie das Gute wollen oder nicht.

So weit Bertholdt mit Gesenius übereinstimmt, habe ich nichts gegen ihn zu erinnern. Misslicher dagegen wird seine Ansicht, sobald er das dem Mythos zum Grunde liegende Factum genauer zu bestimmen sucht. Wie unwahrscheinlich mir eine projectirte oder wirklich ausgeführte Missionsreise nach dem heidnischen Ninive sei, darüber habe ich mich schon wiederholt ausgesprochen, namentlich in der Prüfung der reinhistorischen Ansicht von unserem Buche. Alles Uebrige aber, was Bertholdt anführt, enthält vage Vermuthungen, die auf keiner sicheren Basis ruhen. Es ist offenbar nur dadurch gewonnen, dass er den allgemeinen, vom Wunderbaren entkleideten Inhalt der Erzählung unseres Buches als etwas Factisches betrachtet. Wie wenig sagend dieser Beweis

aber sei, darauf brauche ich wol nicht erst aufmerksam zu machen.

Die Schwierigkeit, das Factische, das der Volkssage und das dem Verfasser unseres Buches Angehörige mit einiger Sicherheit zu sondern, mag auch wol de Wette bewogen haben, bei ganz allgemeinen Bestimmungen stehen zu bleiben. Seine Worte sind [1]: „Der Inhalt dieser Erzählung ist sicher nicht historisch, aber auch nicht erdichtet, sondern aus der Volkssage entlehnt, und zu einem didactischen Zwecke verarbeitet. Bei dessen Auffassung muss man nicht auf strenge Einheit ausgehen, das Hervorstechende liegt aber unstreitig in der den Niniviten, einem heidnischen Volke, nach ihrer Bekehrung erlassenen göttlichen Strafe; so dass sich dieses Büchlein auch durch eine universal-religiöse Tendenz vor den anderen theokratischen auszeichnet."

Weniger entscheidend erklärt sich Winer [2]. „Vorzüglicher" (als die früheren), sagt er, „ist die Ansicht, welche Rosenmüller nach älteren Andeutungen zuerst eröffnet, Gesenius aber weiter verfolgt hat. Die Stadt Joppe führt namentlich in einen alten Mythenkreis zurück; dort war es, wo der Sage nach Andromeda an einen Felsen gefesselt von Perseus einem Seeungeheuer entrissen wurde. Mit diesem Mythos war wol ursprünglich einerlei ein anderer von der an einen Meeresfelsen gefesselten Hesione, welche Herkules befreite, indem er in den Rachen des Ungeheuers sprang, und drei Tage lang in dem Bauche desselben verweilte. Der phönizische Mythos könnte

1) Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die Bibel, A. u. N. T. von Wilh. Mart. Leber. de Wette, 1ster Thl. Berlin 1817. S. 259.

2) Biblisches Realwörterbuch von G. B. Winer, 2te Aufl. 1ster Thl. Leipz. 1833. S. 702.

nun unter den benachbarten Hebräern sich verbreitet und mit den durch den Nationalideenkreis herbeigeführten Abänderungen auf einen alten Propheten übertragen worden sein, von dem man wusste, dass er einmal eine Seereise hatte unternehmen wollen oder unternommen hatte. Die so entstandene Volkssage benutzte der Concipient für einen moralischen Zweck. Freilich würde bei dieser Manipulation eben nicht viel, was an jenen Andromedamythos (der zunächst hierher gehört) erinnern könnte, übrig geblieben sein, und wenn man auch den Abscheu der vorexilischen Hebräer vor Heidnischem sich nicht so gross denkt, wie den der Juden, so ist es immer sehr unwahrscheinlich, dass ein hebräischer Schriftsteller sich veranlasst gefunden haben sollte, den Stoff eines philist. Mythos israelitisch zu verarbeiten. Auch müsste man, da Herabwürdigung des Prophetenordens in der Person eines Propheten unmöglich Absicht des Concipienten sein konnte, zugleich annehmen, dass eben schon die Sage von diesem Jonas Unvortheilhaftes berichtete. Sicherer als jede Ausscheidung des historischen oder mythischen Stoffes ist die Wahrnehmung, dass dieser Verfasser dem Particularismus seines Volkes, welches die Heiden nur als Gegenstand göttlichen Zornes betrachten wollte, kräftig entgegenwirkte."

Knobel endlich erklärt sich ungefähr so [1]): Die mythischen Züge und andere Unwahrscheinlichkeiten, so wie die historische Unvollständigkeit des Buches, beweisen, dass wir es hier nicht mit einem reinhistorischen Buche zu thun haben; aber darum braucht man es noch nicht als blosse Dichtung zu betrachten; vielmehr kann es eine historische

1) Der Prophetismus der Hebräer vollständig dargestellt von A. Knobel, 2ter Thl. Breslau 1837. S. 366 flgde.

Grundlage haben, auf welcher theils durch die Volkssage, theils und besonders durch den Verfasser die Erzählung geworden ist, wie sie jetzt vorliegt, so dass es sich hiermit eben so verhält, wie mit Daniel, Esther, dem Prolog und Epilog des Buches Hiob, den Wundererzählungen von Moses, Elia, Elisa u. A. Jonas nämlich ist eine historische Person, die Ortsnamen Ninive, Joppe, Tarsis sind gleichfalls historisch. Es ist denkbar, dass der Prophet, welcher in der Zeit lebte, wo die assyrische Macht sich nach Vorderasien hin zu entwickeln begann, eine Drohweissagung gegen die Assyrier erliess, deren Erfüllung damals noch fern war. Es ist möglich, dass Jonas einst eine Seereise machte, Schiffbruch litt und wunderbar gerettet wurde. Er ward also nicht die Beute gefrässiger Seeungeheuer, wie nahe er auch daran war. Mit diesem letzten Umstande scheinen die Hebräer eine Sage, welche an der Ostküste des mittelländischen Meeres haftete, in Verbindung gesetzt zu haben; namentlich haben wir hier an die Mythen vom Herakles und der Hesione, und vom Perseus und der Andromeda zu denken, denen wahrscheinlich ein und dasselbe Ereigniss zum Grunde liegt. Die Hebräer erhielten sie wahrscheinlich von den Phöniziern, und trugen sie nach hebräischer Ansichtsweise umgebildet nach einer unbekannten Veranlassung auf den Propheten Jonas über. — Auf dieser historischen, durch die Volkssage erweiterten Grundlage hat unser Verfasser seine Erzählung gebaut und in sie gewisse Lehren hineinverwebt. Er verfolgt also mit derselben eine didactische Tendenz. Dies setzt der Umstand, dass er sie mit einer Lehre abschliesst, ohne ihr eine historische Abrundung gegeben zu haben, ausser allen Zweifel. Jene Tendenz geht wider den auf theokratischem Stolze ruhenden Nationalhass der Hebräer gegen das Ausland. Zu diesem Zwecke

weiset der Verfasser 1) an den Schiffsleuten und den Niniviten, also an Heiden, nach, dass auch sie für das Gute empfänglich seien, und, wenn göttliche Mahnungen (Sturm, Drohung) an sie ergehen, sich zu Gott wenden und bessern. 2) macht er deutlich, wie Gott, wenn Heiden auf seine Mahnungen sich bessern, sein vorheriges Missfallen in Erbarmung verwandle, und die Strafen nicht eintreten lasse. 3) dabei erinnert er, dass auch Mitglieder der Theokratie sich erlauben, ungehorsam gegen Jehova zu sein, unzufrieden mit ihm zu hadern, wenn er ihre Erwartungen und Wünsche nicht erfülle, und seinen Unwillen zu erregen. Auf diese Weise mahnt der Verfasser zur Herabstimmung des theokratischen Nationalstolzes und zu einer daraus sich ergebenden milderen Gesinnung gegen das Ausland. — Das Buch gehört seiner Tendenz und Sprache nach in die späteste Zeit, wohin auch die Bemerkung Kap. 3, 3 führt, Ninive sei eine grosse Stadt gewesen. Genauer würde das Zeitalter bestimmt, wenn man sich folgende Veranlassung des Buches zu denken hätte. Die exilischen Propheten hatten ziemlich einstimmig geweissagt, Babylon werde durch die Meder und Perser gänzlich zerstört werden. Diesse Weissagung traf nicht ein. Natürlich waren damit zunächst die Propheten unzufrieden. Sie hatten diesen Untergang im Namen Jehova's verkündigt, jetzt waren sie vor dem Volke blossgestellt, und mochten wünschen nicht geweissagt zu haben, zum Theil auch entschlossen sein, sich dem prophetischen Berufe zu entziehen. Der Verfasser setzt ihnen, in der Voraussetzung, dass Gott doch etwas Gutes an Babel müsse gefunden haben, entgegen, dass Jehova, wenn er Reue und Bussfertigkeit sehe, seine Strafdrohung nicht vollziehe, und setzt zugleich an dem Jonas ins Licht, wie der Prophet ein blosses Werkzeug in Jehova's Hand sei, und thun müsse, was er heisse,

ohne Rücksicht auf den Erfolg, auf seine Wünsche und seine Person. — Aber eben so unzufrieden, als die Propheten, mochten die Anhänger derselben, die Theokratischen, sein; denn auch sie wünschten das Verderben der babylonischen Zwingherren. Gegen sie stellt der Verfasser die Lehre auf, dass auch die Heiden für Gutes fähig seien, und deshalb auch sich der göttlichen Güte zu erfreuen hätten. Für diese Lehren und Mahnungen wählte der Verfasser die erzählende Einkleidungsform. Dazu schien ihm Jonas ganz geeignet. Er konnte eine Weissagung gegen Ninive erlassen haben. Ninive war die passendste Analogie zu Babel. Ninive führte er an und Babel meinte er, wie der spätere Apokalyptiker Babel nennt und Rom meint. Es knüpften sich überdiess an die Person des Jonas interessante Sagen im Volk, welche zur Herleitung gewisser Lehren brauchbar schienen. Was indessen von dem Erzählten aus der Volkssage und was vom Verfasser herrührt, lässt sich nicht bestimmt entscheiden. Das Dankgebet Kap. 2, 3 — 10 rührt schwerlich von dem Verfasser her, da sich keine specielle Beziehung auf die besondere Lage des Jonas darin findet, sondern scheint von einem späteren Interpolator, der es irgend woher entlehnte, hier eingeschoben zu sein.

Darin stimme ich mit Knobel überein, dass eine Volkssage die Grundlage unseres Buches ausmacht, und dass eine phönizische Sage in die Erzählung vom Jonas schon vor der Aufzeichnung derselben übergegangen sei. Auch darin bin ich mit ihm einig, dass die Tendenz, welche der Verfasser verfolgte, wider den auf theokratischem Stolze ruhenden Nationalhass der Hebräer gegen das Ausland gehe. Auch mag immerhin gern eingeräumt werden, es sei denkbar, dass der Prophet eine Drohweissagung gegen die Assyrier erlassen habe; es sei möglich, dass er einmal

eine Seereise gemacht, Schiffbruch gelitten und wunderbar gerettet worden sei, woraus sich die Uebertragung der phönizischen Sage auf ihn natürlich erklären lassen würde; aber freilich ist uns mit der blossen Denkbarkeit und Möglichkeit nicht viel geholfen. — Der Hauptpunkt, in dem ich nicht mit ihm übereinstimmen kann, ist die Angabe zu der Veranlassung unseres Buches. Das Buch, so wie es vor uns liegt, ist zu sehr von allem historischen Zusammenhang losgerissen, als dass nicht jeder Versuch, diesen wieder herzustellen, etwas Missliches haben sollte. Es finden sich keine auch nur einigermassen deutliche Spuren einer Beziehung auf ein einzelnes, bestimmtes Factum in demselben, und daher werden alle solche Versuche nie den Schein einer gewissen Willkühr vermeiden können. So erscheint auch hier, wie schon Krahmer bemerkt hat [1]), die Annahme willkührlich, als ob der Verfasser die Propheten im Exil, welche Babylon's Untergang voraussagten, ohne dass er erfolgte, und die daher vor dem Volke blossgestellt, zum Theil wünschen mochten, nicht geweissagt zu haben, zum Theil entschlossen sein mochten, sich dem prophetischen Berufe zu entziehen, daran habe erinnern wollen, dass der Prophet nur ein Werkzeug in der Hand des Jehova sei und ohne Rücksicht auf den Erfolg und seine Persönlichkeit thun müsse, was der Herr ihm gebiete. Denn wo ist eine Spur davon, dass der Charakter des Jonas deswegen so gezeichnet sei, um dadurch andere Propheten zurecht zu weisen? Oder soll etwa Jonas die Rolle jener Propheten spielen? Aber Jonas sucht sich ja dem ersten göttlichen Befehle zu entziehen, und führt erst den zweiten Befehl aus, während jene exilische Propheten den göttlichen Befehl erst vollziehen, und Babylon's Unter-

1) Krahmer's Schriftforscher Hft 1. S. 63.

gang weissagen, und sich erst alsdann zurückziehen sollen, als ihre Weissagungen nicht in Erfüllung gingen. — Ferner, die Reue und Busse der Niniviten wird doch wahrlich zu stark geschildert, wenn der Verfasser den Propheten und den Theokratischen dadurch nur zu erkennen geben wollte, dass Gott doch etwas Gutes müsse an Babel gefunden haben, weil er sie nicht strenger bestraft habe. Hätten sie überhaupt diese Anwendung von unserem Buche machen sollen: so mussten sie in dem Betragen der Babylonier doch etwas bemerkt haben, was mit einer Busse und Besserung einige Aehnlichkeit hatte. Davon ist aber keine Spur nachzuweisen, so wie die Sache auch an sich unwahrscheinlich ist. — Das Gebet, um nur diese eine Bemerkung noch hinzuzufügen, für das Werk eines späteren Interpolators zu halten, dazu ist wol kaum ein hinreichender Grund, wenn wir die Art seiner Entstehung und Zusammensetzung bedenken, wovon schon oben in dem Excurs die Rede gewesen ist [1]).

So ist also nach den Andeutungen von Gesenius die Ansicht immer herrschender geworden, dass eine Volkssage

1) Hierher gehört gewissermassen auch der Rec. der Rosenmüllerschen Scholien in dem krit. Journal der neuesten theologischen Literatur von L. Bertholdt, Bd. 8. Sulzbach 1819. S. 22 flgd. Seine Ansicht ist, „dass ein altes symbolisches Gemälde, das eine feindliche Verbindung Assyriens und Phöniziens anzeigte, zum Grunde liegt, woraus sich eine falsche Wortsage gebildet, die ein Hebräer nun auf seine Weise eingekleidet hat. יוֹנָה heisst nämlich Taube, und sie ist das Reichswappen von Assyrien; wurde doch die Semiramis (Sami-Rama) in ganz Asien in den ältesten Zeiten als eine Taube verehrt! Phönizien verehrte den Gott Neptun.“ „Wir haben hier eine für das Historische der Einkleidung uns dunkle Begebenheit, die aus der früheren Zeit, wo noch Bilder- und Gemäldeschrift Statt fand, da man noch nicht mit Buchstaben-

die Grundlage unseres Buches ausmache, und dass diese von dem Verfasser zur Erreichung eines moralischen Zwek-

schrift schrieb oder schreiben konnte, herrührt." „Wem übrigens die Idee, sich diese Bilder, deren sich der Vf. bedient, als einem früheren mythischen Stoffe entlehnt anzusehen, nicht gefällt, der lasse diese Vorstellung fahren, und halte sich an das, was das Wichtigste ist, die Auffassung des Zwecks dieses Gedichtes." „Die Absicht des Hebräers war in Jonas, seinen Gott als den langmüthigen, als den mächtigen Herrn der Natur, der auch seinen Verehrer im Bauche des Meerthieres rettet, im höheren Grade als der phönizische National-Gott sei, darzustellen, da die Verehrer des letzteren Menschenopfer ihrem Neptun brachten, der hebräische Gott aber nicht allein der den wahren Gott noch nicht erkennenden Niniviten, sondern selbst des ninivitischen Viehs auf blosse Bussanstellung sich erbarmt! (wiewol selbst die Besseren seines Volkes, selbst der Prophet, halsstarrig gegen Jehova und menschenfeindlich gegen Nichtjuden ist)." „Rec. hält also das Buch Jonas für ein parabolisches Lehrgedicht eigner Art über Allmacht, Erhabenheit, Barmherzigkeit Jehova's; für ein Gedicht, bei dessen Bildern vielleicht eine alte Darstellung zum Grunde liegen mag." — Es fehlt dieser Ansicht so offenbar an einer auch nur einigermassen zuverlässigen Grundlage, dass es wol nicht nöthig sein wird, eine genauere Prüfung derselben hinzuzufügen. Wir wissen so wenig etwas von einer solchen Sage, wie sie hier angenommen wird, als von einem alten symbolischen Gemälde, wodurch sie hätte veranlasst werden können. Ja nicht einmal das Factum lässt sich nachweisen, das zu dem Gemälde die Veranlassung gegeben haben soll. Alles kommt im Grunde auf eine etymologische Spielerei mit dem Namen יוֹנָה zurück. So wenig ich nun auch die Wirklichkeit etymologischer Mythen läugnen kann und will, so unbedenklich es in gewissen Fällen sein mag, eine vorhandene Sage als aus der Etymologie entstanden zu betrachten, so bedenklich ist es, aus blosser Etymologie neue Sagen herauszuspinnen, von deren Dasein wir sonst nichts wissen. Nichts würde leichter sein, als auf diese Weise die alte Welt mit einem unendlichen Schatze neuer Sagen zu bereichern. — Der Zweck des Buches ist in dieser Ansicht schwerlich richtig aufgefasst worden, da er nicht in dem klar vorliegenden Contraste zwischen Jonas und den Heiden, sondern in einem in der Erzählung nirgends angedeuteten Gegensatz zwischen Jehova und dem phönizischen Neptun gesucht wird.

kes benutzt und erweitert worden sei. Nur darüber ist man nicht einig, was man als reines Factum, was als ein Eigenthum der Sage und des Verfassers zu betrachten habe, oder man lässt diese Frage ganz auf sich beruhen. Ist es aber so schwer das Factische und das der Sage Angehörige von dem Eigenthum des Verfassers zu scheiden; ist man überdiess noch darüber einig, dass die moralische Tendenz die Hauptsache des Buches sei, warum bleibt man denn nicht dabei stehen? Warum kehrt man nicht zu der reinen Fabelansicht von unserem Buche zurück? Was gewinnen wir durch die Annahme, dass unserem Buche eine Volkssage zum Grunde liege? Entgeht diese Ansicht den Einwürfen, die wir gegen die Fabelansicht erhoben haben? Darüber sei es mir erlaubt ein paar kurze Bemerkungen voranzuschicken, ehe ich meine eigene *Ansicht* etwas genauer entwickele.

1) Fürs Erste fällt es von selbst in die Augen, dass sich die Form, in welcher die Erzählung auftritt, am leichtesten durch die Annahme einer Volkssage erklärt. Dann sind die Wunder und das Wunderbare an ihrer Stelle; dann ist es uns erlaubt, uns nach ähnlichen Sagen umzusehen, und sie mit unserem Buche zu vergleichen; dann kann die Frage mit Recht aufgeworfen werden, ob diese Sagen auf die Gestaltung unseres Buches Einfluss gehabt haben oder nicht. Wie misslich es dagegen sei die Uebertragung heidnischer Mythen auf einen hebräischen Propheten auf die Rechnung des Verfassers zu schreiben, das haben wir oben bei der Prüfung der Rosenmüllerschen Hypothese gesehen.

2) Liegt eine Volkssage zum Grunde, dann ist es auch klar, warum wir bei der Auffassung unseres Buches nicht auf strenge Einheit ausgehen dürfen. Im Allgemeinen musste freilich schon die Sage die Hauptzüge enthalten,

welche der Verfasser zur Erreichung seines Zweckes bedurfte; weil man sonst nicht begreift, wie er hätte auf den Einfall kommen können, sie zum Substrate seiner moralischen Erzählung zu machen. Aber es würde andrerseits fast mehr als auffallend sein, wenn die Sage nicht auch Züge enthalten hätte, die nicht so enge mit dem Zwecke des Verfassers zusammenhingen, da sich jede Sage ja ohne alle Rücksicht auf die Moral bildete. Dennoch waren diese Züge so enge mit der Sage verbunden, dass sie sich nicht wol davon abtrennen liessen. Somit scheint es, dass wir auch bei dieser Ansicht einen anderen Massstab der Beurtheilung an unser Buch legen dürfen, als wir in dem Falle müssten, wenn wir es als eine reine Dichtung, als eine Fabel, betrachteten.

3) Liegt eine Sage zum Grunde, so haben wir in unserem Buche etwas vor uns, was von den Zeitgenossen des Verfassers für ein wirkliches Factum gehalten wurde; und wie viel wir damit gewinnen, das haben wir schon oben bei der Prüfung der Michaelis-Eichhornischen Ansicht gesehen. Das ganze Buch erhält erst seine rechte Bedeutung, wenn die Busse und Besserung der Niniviten nicht für etwas Erdichtetes, sondern für etwas Factisches von den Lesern gehalten wurde [1]).

1) Dies scheint Eichhorn selbst auch gefühlt zu haben; wenigstens neigt er sich in seinen neuern Schriften immer mehr zu der Ansicht derer hin, die unser Buch für eine moralische Erzählung mit einer Volkssage als Grundlage betrachten. Vgl. besonders: Die hebräischen Propheten von J. G. Eichhorn, 3ter Bd. Götting. 1819. S. 676: „So ein Inhalt charakterisirt keine wahre Geschichte; er passt sich blos zu einer Sage; da in ihrer Darstellung der Charakter der Heiden recht wie absichtlich hervorgehoben, und dagegen der des Jonas eben so absichtlich in Schatten gesetzt zu sein scheint, so wäre die Frage, ob nicht vielleicht die Sage von einem späteren hebräischen Dichter zu einer höheren Absicht, zu einer moralischen Dichtung, benutzt worden?“

Neben der Beantwortung der Frage: welchen Zweck hatte der Verfasser bei der Abfassung unseres Buches, lässt sich, da die nächste Veranlassung sich schwerlich je wird ausmitteln lassen, nur noch der Versuch anstellen, das Factische und das der Sage Angehörige von dem zu scheiden, was der Verfasser hinzugefügt hat. Etwas Missliches, auf subjectivem Gefühl Ruhendes, wird ein solcher Versuch freilich immer behalten, und es könnte von vornher scheinen, als ob Eichhorn vollkommen Recht habe, wenn er gegen einen solchen Versuch in der ersten Ausgabe dieser Abhandlung erinnert [1]): „Von einer Sage lässt sich die wahre Grundlage nur im Allgemeinen errathen, nicht aber von jedem einzelnen Umstande bestimmen, ob er factisch oder Zusatz der Sage sei; weil es an einer allgemeinen Grundregel zu dieser Bestimmung fehlt. Wollte *man das* Wahrscheinliche dafür ansehen; wäre denn das Wahrscheinliche ein sicherer Beweis des wirklich Historischen, da ja auch die Sage eine Thatsache mit wahrscheinlichen Umständen ausschmücken kann? Wenn daher zu einer moralischen Dichtung eine Sage genützt ist, bleibt es eben so ungewiss, mit welchen Zusätzen die einfache Thatsache von der Sage, als mit welchen die Sage von dem Dichter seines Zweckes wegen bereichert worden, wenn nicht mehrere Aufzeichnungen der Sage vorhanden sind, die sich unter einander vergleichen lassen, um zu erforschen, was in der Dichtung mehr ist, als in der einfachen Sage. Und von der Sage, den Jonas betreffend, haben wir nicht einmal eine Aufzeichnung." — Wenn ich es dennoch wage einen neuen, von dem früheren in mehreren Punkten stark abweichenden Versuch dem Publicum vorzulegen: so ge-

1) Vgl. Einleitung ins A. T. von J. G. Eichhorn, vierte Aufl. Bd. 4. Göttingen 1824. S. 365.

schieht das nicht ohne eine gewisse Scheu. Freilich bin ich nicht im Stande eine allgemeine Grundregel aufzustellen, wornach sich in jedem Falle die Scheidung des Factischen und des der Sage Angehörigen von dem Eigenthume des Verfassers vornehmen liesse; eine solche allgemeine Grundregel ist überall wol nicht möglich. Soll also diese Scheidung, so weit man sie vornimmt, etwas mehr als eine vage Hypothese sein, die ohne alles Fundament wäre: so müssen in dem jedes Mal vorliegenden Falle Gründe vorhanden sein, welche mehr oder minder eine solche Scheidung rechtfertigen können. Solcher Entscheidungsgründe glaube ich für unseren Fall zwei aufstellen zu dürfen.

1) Die Hauptzüge, welche zur Darstellung der moralischen Wahrheit, um die es dem Verfasser zu thun war, durchaus unentbehrlich sind, muss der Verfasser in der Sage schon vorgefunden haben. Eben um dieser Züge willen wählte er ja gerade diese Sage vom Jonas für seinen Zweck; hätte er sie also nicht darin vorgefunden, so wäre diese Sage auch völlig unbrauchbar für ihn gewesen.

2) Züge, welche mit dem Charakter und der Denkart der Hebräer in Widerspruch stehen, und dennoch nicht so wesentlich für den Zweck des Verfassers sind, dass er sie nothwendig vorfinden musste, wenn er anders die Erzählung vom Jonas zum Vehikel der Darstellung der zu empfehlenden Wahrheit brauchen wollte, dürfen wir wol als einen Zusatz des Verfassers betrachten. Eine Sage geht ja aus der eigenthümlichen Denkart des Volkes hervor, unter dem sie entsteht, also wird sich auch diese wiederum in der Sage selbst abspiegeln müssen.

Was sich nicht nach diesen beiden Gründen entscheiden lässt, darüber wage ich überall nicht zu entscheiden; weil ich darüber hinaus keinen auch nur einigermassen festen Boden finde, auf dem ich fussen könnte. Aber

dagegen Alles, was aus diesen unmittelbar hervorgeht, das scheint mir auch auf etwas mehr, als den blossen Namen der Möglichkeit Anspruch zu haben. — Am wenigsten lässt sich etwas Näheres bestimmen über das Verhältniss, in welchem die Sage zu dem reinhistorischen Factum steht.

Nach diesen allgemeinen Vorbemerkungen mögen nun einige besondere Bemerkungen über jeden einzelnen der Punkte folgen, die hier zur Sprache kommen.

1) Aus dem Gesagten ist von selbst klar, warum wir zuerst von der moralischen Wahrheit sprechen, welche der Verfasser durch die Erzählung unseres Buches hat darstellen wollen. Dadurch hoffen wir nämlich das erste Criterium zur Scheidung dessen zu erhalten, was der Sage und was dem Concipienten in unserem Buche angehört. Es könnte dieser Weg freilich etwas bedenklich *scheinen*, *da* dieses Criterium auf die Art auf einem Punkte ruht, der selbst noch erst aufs Reine gebracht werden soll. Die Sache ist indessen doch nicht so gefährlich, als sie auf den ersten Blick zu sein scheint; denn der Zweck liegt jedem Unbefangenen klar vor, und seit der Entwickelung desselben von Michaelis und Eichhorn, besonders aber seitdem man das mythische Element in unserem Buche gehörig gewürdigt hat, ist man über diesen Zweck in der Hauptsache immer einiger geworden, und unterscheidet sich im Grunde mehr in Worten, als in der Wirklichkeit. Ich möchte den Hauptinhalt und die Lehre unseres Buches so zusammenfassen: Die Heiden bessern sich oft auf die erste Mahnung Jehova's, während die Israeliten oft gewarnt doch oft genug ungehorsam gegen ihn bleiben, und jene dürfen im Falle der Besserung eben so wol auf die Erbarmung und Schonung Jehova's rechnen, als diese, so sehr auch diese sie verachten und ihnen die

Gnade Jehova's missgönnen mögen. Der Zweck des Verfassers ist also gegen den Particularismus der Juden gerichtet, welche die Heiden nur als Gegenstand des göttlichen Zornes betrachten wollten, wie Winer sich ausdrückt, oder wie Knobel sagt: seine Tendenz geht wider den auf theokratischem Stolze ruhenden Nationalhass der Hebräer gegen das Ausland. Jonas ist also hier das Symbol des hebräischen Volkes, so wie die beiden heidnischen Partheien die Symbole aller Heidenvölker überhaupt. Die Symbole hätte der Verfasser kaum besser wählen können, wenn auch die Sage sie ihm nicht dargeboten hätte; denn sollte ein heidnisches Volk von Jehova gemahnt, zur Busse und Besserung aufgefordert werden, konnte dies wol besser geschehen, als durch einen Propheten? Durch die Sendung eines hebräischen Propheten nach einer heidnischen Stadt, die er zur Busse und Besserung auffordern und im Fall sie sich nicht besserten, mit dem Untergange bedrohen sollte, kamen gerade ein Jude und Heiden in moralischer und religiöser Beziehung in ein solches Verhältniss mit einander, dass sich durch die Schilderung des Betragens Beider der Satz, um den es dem Verfasser zu thun war, von selbst ergab. Für die Richtigkeit des angenommenen Hauptsatzes sprechen aber folgende Erscheinungen in unserem Buche.

a) Die authentiche Erklärung des Verfassers selbst in den dem Jehova in den Mund gelegten Schlussworten: „Es sprach Jehova, du empfindest Jammer über den Wunderbaum, der du keine Mühe an ihn verwendet, und ihn nicht gross gezogen hast, der als Sohn einer Nacht entstand und als Sohn einer Nacht verging; und ich soll kein Mitleid empfinden über Ninive, die grosse Stadt, in welcher mehr als hundertzwanzigtausend Menschen sind, die ihre Rechte nicht von ihrer Linken unter-

scheiden können und so viele Thiere." Auf die Erbarmung und Verschonung Jehovas ist also hier der Nachdruck gelegt. Auf die Schlussworte aber muss man nach den Regeln der Hermeneutik [1]) vorzüglich achten bei der Bestimmung des Zweckes einer moralischen Dichtung, wenn die darin eingekleidete Wahrheit anders nicht bestimmt durch ein Promythion oder Epimythion angegeben ist; und das um so mehr, je kraftvoller dieser Schlussausspruch selbst ist, je mehr es in die Augen springt, dass durch die vorhergehende Erzählung auf diesen Ausspruch vorbereitet worden ist; und in diesem Falle kann dieser oft die Stelle eines Epimythions vertreten. Dies ist auch dem menschlichen Geiste vollkommen angemessen; denn eine Lehre, die am Schlusse der Rede mit Nachdruck empfohlen wird, verfehlt nicht leicht ihren Eindruck auf das *Gemüth* des Zuhörers, und fasst tiefere Wurzel. Daher drängt sich die Rede gewöhnlich gegen den Schluss hin, um die Wahrheit, die man dem Zuhörer empfehlen will, noch einmal kurz und nachdrücklich ans Herz zu legen. Der Dichter einer moralischen Erzählung gewinnt auch dadurch den Vortheil, dass keiner seiner Zuhörer den Zweck seiner Dichtung so leicht verfehlt, da er ihn ihm im Schlusse so nahe gelegt hat. — Wer aber sieht nicht, dass die ganze Dichtung vom Wunderbaum auf einen solchen Ausgang vorbereite, und dass sie durch diesen erst Vollendung und Tendenz erhalte. Hier fällt dieser Schluss um so mehr auf, da mit diesem der Verfasser plötzlich abbricht, ohne seiner Erzählung eine historische Abrundung gegeben zu haben.

b) Die Klage des Propheten Kap. 4, 2: „Er

1) Vgl. Versuch einer Hermeneutik des A. T. von G. W. Meyer, Bd. 2. S. 576.

(der Prophet) sprach: Ach Jehova! war das nicht mein Gedanke, als ich noch in meinem Lande war? Darum wollte ich durch die Flucht nach Tarschisch zuvorkommen; denn ich wusste, dass du ein gnädiger und barmherziger Gott bist, langmüthig und gross an Gnade, und Reue über das Unglück empfindest.“ Derselbe Hauptsatz erscheint hier offenbar wieder, nur in einer anderen Einkleidung, als Anklage des Propheten gegen den Jehova wegen der nach der Besserung wirklich erfolgten Verschonung der Niniviten.

c) Die ganze Dichtung von dem Wunderbaume. Diese kann wol kaum etwas Anderes sein, als eine sinnliche Induction der Wahrheit, dass wie dem Menschen der Verlust irgend einer Sache schmerzlich sei, die er sich nicht einmal selbst verschafft habe: so müsse es auch für Gott, den Schöpfer und Erhalter aller Dinge, schmerzlich sein, der Vertilger eines ganzen Volkes zu werden, mögen dies nun auch gar Heiden sein.

d) Die Worte, mit welchen der Befehl schliesst, durch welchen der König zu Ninive eine allgemeine Busse anordnet. Kap. 3, 9: „Wer weiss, vielleicht kehrt die Gottheit zurück und empfindet Reue, und kehrt zurück von ihrem brennenden Zorne, dass wir nicht umkommen.“ Offenbar spricht der König hier den Hauptsatz unseres Buches als Hoffnung aus. Gott werde, will er sagen, wenn sie Busse thäten und sich besserten, die Drohung nicht eintreten lassen, sondern sie verschonen. Und diese Hoffnung täuschte ihn nicht, denn der Verfasser setzt sogleich hinzu: „Und es sahe die Gottheit ihre Thaten, dass sie von ihrem bösen Wege zurückgekehrt waren, und die Gottheit empfand Reue über das Unglück, welches sie gedrohet hatte, ihnen zu thun, und that es nicht.“

e) **Der stehende Contrast, in welchem der Prophet zu den beiden heidnischen Partheien steht.** Es ist schon bemerkt worden bei der Prüfung der Herderschen Hypothese, dass kein Lehrsatz, der auf diesen Contrast nicht achte, die Wahrheit sein könne, um deren Darstellung es dem Verfasser unseres Buches zu thun war. Durchweg stehen diese Beiden, Jonas und die Heiden, einander gegenüber, und beide erscheinen in einem ganz anderen Lichte, als wir hätten erwarten sollen; beide aber scheinen treffend geschildert, wenn der Verfasser wirklich den Zweck verfolgte, den wir ihm beigelegt haben. Ich kann mich hier vollkommen an die Entwickelung Eichhorn's anschliessen. Die Hebräer waren dem Jehova oft ungehorsam, Jonas auch; er sucht sich dem Befehle Jehova's nach Ninive zu gehen, durch die Flucht zu *entziehen*. Die Hebräer, oft gewarnt und bestraft, *besserten* sich dennoch nicht; Jonas, in seinem Ungehorsam auf der Flucht von Jehova ereilt und bestraft, geht zwar dem erneuerten Befehle Jehova's gemäss nach Ninive; wie wenig er sich aber wirklich gebessert habe, das zeigt seine Unzufriedenheit mit Jehova und sein Murren gegen ihn, als der Untergang Ninive's auf seine Drohung nicht erfolgte. Die Hebräer, voll particularistischen Stolzes und Nationalhasses gegen das Ausland, wollten die Heiden an ihrem Glücke, der Güte und dem Schutze Jehova's, nicht Theil nehmen lassen; Jonas will nicht als Bussprediger nach Ninive gehen, weil er fürchtet, die Niniviten möchten sich bessern und verschont werden, und ist unwillig, als Gott nach erfolgter Besserung wirklich die Verschonung eintreten lässt. — Diesem Propheten, der in seinem ganzen Charakter und seinem Betragen die Denk- und Handlungsweise der Juden abspiegelt, stehen die Heiden gegenüber, und werden im Gegensatze zu ihm vortheilhaft gezeichnet.

Die Schiffsgesellschaft des Jonas wendet sich in ihrer Noth an ihre Götter, und nachdem sie den Jehova als den Urheber des Sturmes und den Jonas als die Ursache des Unglücks erkannt hat, das sie getroffen hatte, sucht sie dennoch wieder das Land zu erreichen, um den Schuldigen zu retten und ans Land auszusetzen. Erst als alle ihre Bemühungen vergeblich sind, geben sie ihn den Wellen Preis, und als der Sturm sich legt, bringen sie dem rettenden Gotte Opfer und geloben ihm Gelübde. Die Niniviten, bisher freilich in tiefes moralisches Verderben versunken, thun auf die Predigt des Jonas Busse, und kehren zurück von ihrem bösen Wege, und der Herr verschont sie. Lehrt dieser Contrast nicht deutlich, dass die Juden, obgleich oft gewarnt und gezüchtigt, doch oft genug sich nicht bessern, die Heiden dagegen auf die erste Mahnung Jehova's sich oft zur Busse und Besserung geneigt zeigen? Beweist die Verschonung beider Partheien, der Schiffsgesellschaft des Propheten und der Niniviten, nicht deutlich genug, dass Jehova, im Falle der Besserung, auch Heiden verzeihe, und sich ihnen als einen gütigen und gnädigen Gott beweise, was der in Particularismus und Nationalstolz befangene Jude so ungern einräumen wollte.

So kann also nach meiner Ueberzeugung über den eigentlichen Zweck des Verfassers kaum ein Zweifel übrig bleiben. Sind wir aber erst über den Zweck unseres Buches einig: so haben wir allerdings einen festen Punkt gewonnen, von welchem aus wir vielleicht zu ferneren Resultaten gelangen können.

2) Die Frage: welches reinhistorische Factum liegt der Erzählung unseres Buches zum Grunde? hängt offenbar mit den bisherigen Untersuchun-

gen nicht so genau zusammen, dass sich unmittelbar etwas daraus folgern liesse. Damit nämlich das, was der Verfasser vorfand, für ihn ein tauglicher Stoff zur Versinnlichung der Wahrheit sein könnte, die er darstellen wollte, zu diesem Zwecke kam es offenbar nicht auf die Gestalt an, welche das Factum ursprünglich gehabt hatte, sondern nur auf die Gestalt, in der er es vorfand, oder mit anderen Worten auf die Gestalt, welche die Sage vom Jonas zu seiner Zeit hatte. Somit verlieren wir hier jedes sichere Fundament, auf welchem fussend wir sicher weiter gehen könnten. Es bleibt uns daher in dieser Beziehung nur Eins als feststehend übrig: Der Jonas, von dem in unserem Buche erzählt wird, ist, wie aus der Vergleichung von Kap. 1, 1 mit 2 B. d. Kön. 14, 25 hervorgeht, eine historische Person, ein hebräischer Prophet. Die *Erzählung* unseres Buches berechtigt uns nur zu der Voraussetzung, dass in dem Leben des Propheten irgend etwas vorgefallen sein muss, wodurch die Bildung der Sage von ihm, welche die Grundlage desselben ausmacht, veranlasst wurde; worin dieses aber bestanden haben möge, das lässt sich jetzt nicht mehr auch nur mit einiger Wahrscheinlichkeit, geschweige denn mit Gewissheit, ausmitteln. Die Sage bedarf oft nur eines kleinen Punktes, um daraus nach und nach eine mit vielen theils wahrscheinlichen, theils wunderbaren Umständen verknüpfte Erzählung zu bilden. Gewiss hat Eichhorn Recht, wenn er in der oben angeführten Stelle behauptet, dass das Wahrscheinliche kein sicherer Beweis des Historischen sei, da ja auch die Sage eine Thatsache mit wahrscheinlichen Umständen ausschmücken könne. — Will man jedoch als wahrscheinlich annehmen, dass Jonas wirklich ein Orakel gegen Ninive ausgesprochen, dass er wirklich einmal eine Seereise gemacht, und auf dieser Schiffbruch gelitten habe, aber

glücklich gerettet worden sei [1]): so habe ich nichts dawider. Es würde sich, wenn dies sich erweisen oder auch nur aus einem einigermassen haltbaren Grunde annehmen liesse, um so leichter erklären lassen, wie die Sage vom Jonas sich so habe ausbilden können, wie unser Verfasser sie vorgefunden haben muss. Nur darf man nicht vergessen, dass eine solche Annahme nichts weiter als eine vage Hypothese sei.

3) Mit mehr Gewissheit glaube ich einige Züge als solche angeben zu dürfen, welche die Sage in sich enthalten musste, als der Verfasser unseres Buches sie zum Substrat seiner Erzählung machte. Wol möglich, dass einige derselben reinhistorisch sind, nur wage ich nicht zu bestimmen, ob und wie viel man dahin rechnen dürfe. Ohne also das wirklich Factische von dem der Sage Angehörigen weiter scheiden zu wollen, bemerke ich nur

a) Die Sage, wie der Verfasser sie vorfand, muss wenigstens schon folgende Züge enthalten haben: Jonas erhielt von Jehova den Befehl als Bussprediger nach Ninive zu gehen, suchte sich anfangs diesem Befehle durch die Flucht zu entziehen, trat jedoch später in Ninive auf, und drohete der Stadt den Untergang. Die Niniviten thaten Busse und die Stadt blieb zum Verdrusse

1) In der ersten Ausgabe habe ich die hier genannten Punkte als reinhistorisches Factum dargestellt, und eine Reihe von Gründen für diese Behauptung aufzustellen versucht. Da aber die Unhaltbarkeit aller dieser Gründe aus den bisherigen Untersuchungen, namentlich aus dem, was in dem oben eingeschobenen Excurse über die Hymne Kap. 2, 3 — 10, und dem, was gegen Goldhorn's Ansicht gesagt worden ist, von selbst in die Augen fällt: so wird es nicht nöthig sein, mich ausführlicher darüber zu erklären, warum ich hier stillschweigend alles dort Gesagte wieder zurücknehme.

des Jonas verschont. Zur Rechtfertigung dieser Annahme berufe ich mich auf das erste der oben aufgestellten Criterien. Der Zweck des Verfassers war ja dem Particularismus der Juden entgegenzuarbeiten; er wollte ja zeigen, dass die Heiden oft besser wären, als diese, dass die Heiden sich oft auf die erste Mahnung Jehova's besserten, während die Juden bei gleicher Mahnung oft genug ungebessert blieben, dass die Heiden nicht ein Gegenstand des göttlichen Zornes wären, sondern im Falle der Besserung auf die erbarmende Güte Jehova's nicht weniger Ansprüche hätten, als die Juden, so wenig die Juden auch diese ihre Ansprüche gelten lassen wollten. — War dies aber der Zweck des Verfassers, und durfte in der Sage keiner von den Hauptzügen fehlen, ohne welche dieser Zweck nicht erreicht werden konnte, wenn anders der Verfasser sie tauglich finden sollte, sie seiner Erzählung zum Grunde zu legen, was musste sie dann nothwendig enthalten? Offenbar zum Mindesten nicht weniger, als ich so eben angegeben habe. Nothwendig musste der Prophet sich einem Befehle Gottes ungehorsam gezeigt haben, und für diesen seinen Ungehorsam bestraft worden sein, ohne dass er sich deshalb wirklich und vollkommen gebessert hatte; denn nur dann, wenn dies Alles der Fall war, konnte der Verfasser in ihm ein passendes Symbol zur Bezeichnung der Denk- und Handlungsweise der Juden finden. Eben so nothwendig aber mussten dieser Sage zufolge auch die Niniviten zur Bekehrung aufgefordert und im Falle der Nichtbesserung mit Strafe bedroht worden sein; sie mussten Busse gethan und sich bekehrt haben und verschont worden sein. Man denke sich einen dieser Züge hinweg, welchen man will, so war die Sage ganz unbrauchbar zur Darstellung der Wahrheit, um die es dem Verfasser zu thun war, und es lässt sich dann gar kein

Grund absehen, warum er sie zum Substrat seiner moralischen Erzählung hätte machen sollen.

b) Als Theil der Sage betrachte ich insbesondere auch die wunderbare Erzählung von dem Verschlungenwerden des Propheten durch ein Seeungeheuer. Schon der abentheuerliche Inhalt bezeichnet diesen Abschnitt deutlich genug als etwas der Sage Angehöriges. Das Ausserordentliche und Wundervolle spielt ja fast immer eine Hauptrolle in den Sagen. Es sind überhaupt nur zwei Wege möglich, wie wir uns diesen Abschnitt auf eine natürliche Weise erklären können; entweder wurde er von dem Verfasser zur Ausschmückung seiner Erzählung eingeschoben, oder er bildete einen Theil der Sage. Als ein Eigenthum des Verfassers dürfen wir ihn aber nicht betrachten, denn er steht mit der Wahrheit, die er versinnlichen wollte, in einer so losen Verbindung, dass wir schon deshalb uns fast genöthigt sehen, ihn als eine absichtslose Episode zu betrachten. Andrerseits aber hängt er mit der Flucht des Propheten und der ihn wegen dieser Flucht treffenden Strafe, die wir nach dem Vorigen doch als einen Theil der Sage betrachten müssen, in der Erzählung unseres Buches so innig zusammen, dass wir schon aus dem Grunde geneigt sein müssen, ihn der Sage zu vindiciren. Er scheint also zu den Theilen der Sage zu gehören, die so enge damit verwachsen waren, dass der Verfasser sie nicht davon trennen konnte, wenn er es auch gewollt hätte; aber gewiss wollte er es in diesem Falle auch nicht, denn in den Augen seiner Zeitgenossen war ohne Zweifel diese Episode der interessanteste Theil der ganzen Sage. Es ist um so unbedenklicher hier einen sagehaften Zug in der Erzählung anzuerkennen, da wir wenigstens zur Hälfte nachzuweisen im Stande sind, aus welcher Quelle er entstanden sein könne. Das, woran ich

jetzt denke, sind die schon mehrmals erwähnten Mythen vom Perseus und der Andromeda, und vom Herakles und der Hesione nebst anderen phönizischen Sagen, welche nach der Denkart und in dem Munde der Hebräer umgeformt in der Gestalt auf den Propheten übergegangen zu sein scheinen, in der sie jetzt in der Erzählung unseres Buches vorliegen. Von der anderen Seite können wir freilich nicht die Umstände in dem Leben des Propheten nachweisen, durch welche die Uebertragung jener Sage auf ihn veranlasst würde. Dürften wir annehmen, dass er wirklich einmal Schiffbruch gelitten hätte, so würde freilich Alles leicht zu erklären sein. Eine genauere Vergleichung der Erzählung von dem Propheten Jonas mit jenen Mythen und Sagen werde ich unten in dem zweiten Excurse anstellen.

4) Auf die Rechnung des Verfassers *glaube* ich namentlich folgende Punkte setzen zu dürfen:

a) Die Schilderung der Religiosität der heidnischen Schiffsleute. Zum Beweise für diese Behauptung berufe ich mich auf das zweite der oben aufgestellten Criterien. Die Hauptpersonen in der Erzählung sind offenbar von der einen Seite der hebräische Prophet, von der andern die Niniviten; die Sendung des Propheten und der Erfolg dieser Sendung sind die Punkte, um welche sich der Faden der Erzählung herumdreht. Hatte die Sage diese beiden Punkte nur so geformt, dass der Prophet durch seinen Charakter und sein Betragen die Juden, die Niniviten dagegen durch ihren Charakter und ihr Betragen die Heiden symbolisiren konnten: so fand der Verfasser Alles darin vor, was er nothwendig zur Erreichung seines Zweckes bedurfte. Jene Schilderung der Schiffsleute ist also wol von der Art, dass sie den Zweck des Verfassers mit befördert, dass sich also sehr wol begreifen lässt, warum sie von ihm so dargestellt wurden; aber sie ist

doch nicht so nothwendig, dass ohne sie der Zweck nicht hätte erreicht werden können. Andrerseits aber steht eine solche Schilderung der Heiden zu sehr mit der Denkart der Hebräer, die nur mit einer gewissen Verachtung auf die Heidenvölker herabblickten, in Widerspruch, als dass wir glauben dürfen, dass sie sich in einer hebräischen Sage hätte bilden können; ja selbst wenn dieses Betragen der Schiffsleute ein reinhistorisches Factum gewesen wäre, würde es ohne Zweifel in einer hebräischen Sage nach und nach in Vergessenheit gerathen sein. Aber, wirft man vielleicht ein, verhält es sich nicht mit der Busse, Besserung und Bekehrung der Niniviten eben so, wie können und dürfen wir denn diese als Theil der Sage betrachten, wenn wir in Ansehung der Schilderung der Schiffsleute so viele Schwierigkeiten machen? Einmal sehen wir uns, wie ich schon bemerkt habe, schon darum genöthigt, diese Bekehrung und Verschonung der Niniviten als einen Theil der Sage zu betrachten, weil sich sonst kein denkbarer Grund auffinden lässt, warum der Verfasser die Sage von Jonas zur Grundlage seiner moralischen Erzählung hätte machen sollen; und andrerseits lässt sich auch die Entstehung dieses Theils der Sage, so sehr er von der anderen Seite der Denkart der Hebräer zu widersprechen scheinen mag, natürlich erklären. Hatte die Sage einmal den Propheten in Ninive als Bussprediger auftreten und der Stadt den Untergang wegen ihrer Gottlosigkeit drohen lassen, was Anderes konnte der Grund ihrer Verschonung sein, als die Besserung der Niniviten? Verschont aber war die Stadt geworden, denn zu der Zeit, als sich die Sage bildete, stand sie noch in ihrer vollen Blüthe da.

b) Die Dichtung von dem Wunderbaume, wenn auch vielleicht nicht ihrem ganzen Inhalte, so doch wenigstens ihrer jetzigen Dar-

stellung nach. Die Erzählung von der Missionsreise des Propheten ist gewissermassen mit dem dritten Kapitel abgeschlossen. Jonas erhält den Befehl als Bussprediger nach Ninive zu gehen, sucht sich diesem Auftrag durch die Flucht zu entziehen, geht zu Schiffe, wird im Sturm in die See geworfen, von einem grossen Fische verschlungen, am dritten Tage ans feste Land ausgespieen, geht darauf dem wiederholten Befehle Jehova's gemäss nach Ninive und verkündigt der Stadt den Untergang, die Niniviten thun Busse, und Jehova erbarmt sich und lässt die Drohung nicht in Erfüllung gehen. Das ist ja der kurze Inhalt der drei ersten Kapitel. Mehr brauchte aber der Verfasser offenbar auch nicht in der Sage vorzufinden. Er hatte so schon die beiden Hauptpersonen, Jonas und die Niniviten, mit den Zügen, die er für seinen Zweck *bedurfte*. Der Prophet ist ungehorsam gegen den Jehova und ungeneigt, einem heidnischen Volke Busse zu predigen, und wird für seinen Ungehorsam bestraft; die Niniviten bessern sich und werden verschont. — Freilich würde die Sage, wenn sie gar nichts weiter enthalten hätte, als was wir in den drei ersten Kapiteln lesen, etwas kurz und abgebrochen geschlossen haben; aber ist das weniger der Fall, wenn wir das vierte Kapitel hinzufügen? Gewiss nicht. Ich möchte vielmehr behaupten, gerade durch die Hinzufügung dieses Kapitels wird das Abgebrochene der Erzählung noch fühlbarer. Was hätten wir zunächst, nachdem die Verschonung der Stadt uns war erzählt worden, noch mehr in der Sage erwarten müssen? Offenbar vor allen den weiteren Verlauf der Geschichte des Propheten bis zu seiner Rückkehr. Das Fehlen dieser Abrundung der Geschichte fällt in der Sage fast nicht weniger auf, als es in einer wahren Geschichte der Fall sein würde; und dieser Umstand kann, um dies nebenher zu bemerken, zum

Beweise mitdienen, dass es dem Verfasser nicht blos darum zu thun war, eine Volkssage, so wie er sie vorfand, seinen Lesern wieder zu erzählen. Es ist mir daher auch wahrscheinlich, dass die Sage selbst die Geschichte des Propheten bis zu seiner Rückkehr fortgesetzt hatte; nur mochte das, was sie mehr enthielt, als was der Verfasser in seine Erzählung aufgenommen hat, für seinen Zweck ihm nicht passend oder wenigstens überflüssig scheinen. — Dabei will ich freilich nicht läugnen, dass die Sage dennoch etwas dem, was im vierten Kapitel erzählt wird, Aehnliches enthalten haben könne, und es wird sich schwerlich mit Gewissheit sagen lassen, wie gross der Antheil der Sage, wie gross der des Verfassers an dem Inhalte dieses Kapitels sei; nur in seiner jetzigen Darstellung kann es schwerlich der Sage angehören. Denn das ganze Kapitel enthält, wie schon oben gegen die mythische Ansicht von unserem Buche erinnert worden ist, die sinnliche Induction einer moralischen Wahrheit, und hat als solche Einheit und Rundung. Alles arbeitet von Anfang an sichtbar auf den Satz hin, der am Schlusse dem Jehova in den Mund gelegt wird. Wo aber gäbe sich wol die Sage mit einer solchen Induction einer moralischen Wahrheit ab? Gewiss das streitet eben so sehr gegen den Charakter einer hebräischen Sage, als gegen den Charakter einer jeden Sage überhaupt.

5) Noch immer bleiben einige Stücke in unserem Buche übrig, über die ich nichts zu entscheiden wage. Dahin gehört

a) zuerst die Hymne, welche Kap. 2, 3 — 10 dem Propheten in den Mund gelegt wird. Ob sie ganz ein Werk des Verfassers sei, oder ob die Sage wenigstens die Anzeige enthielt, dass Jonas in der Ueberzeugung, der Gott, der ihn aus den Wellen in den Bauch des grossen

Fisches gerettet habe, werde auch seine Rettung vollenden, ein Dankgebet gesprochen habe, oder ob sie vielleicht schon ein Gebet in ähnlicher Form, als wir es jetzt in unserem Buche lesen, enthielt, wer vermag darüber zu entscheiden? denn offenbar ist jeder dieser Fälle denkbar, und kaum ist es möglich überwiegende Gründe für das Eine oder das Andere anzugeben.

b) Eben so zweifelhaft ist es in Ansehung der Einkleidung anderer Punkte, wie gross der Antheil der Sage und der des Verfassers sei. So namentlich in Ansehung der Ausschmückung der Reue und Busse der Niniviten. Das Hauptfactum muss allerdings schon in der Sage enthalten gewesen sein; aber wol bleibt es möglich, dass die Ausschmückung desselben wenigstens zum Theil von dem Verfasser herrühren könne.

Erster Excurs.

Ueber das Vorgeben, dass Herm. von der Hardt den grossen Fisch, der den Jonas verschlang, in ein Wirthshaus mit dem Zeichen und Namen zum Wallfisch verwandelt habe.

Von Herm. von der Hardt heisst es in der ersten Ausgabe dieses Buches S. 21: „Er rieth, um den Jonas nicht von einem Seeungeheuer verschlingen zu lassen, auf ein Wirthshaus mitten im Meere mit dem Schilde und Namen zum Wallfisch. Hier habe sich Jonas — drei Tage und drei Nächte aufgehalten; darauf sei er wieder zum Vorschein gekommen, und dem Befehle Jehova's gemäss als Bussprediger nach Ninive gegangen.“ Dies Alles aber habe ich oben bei der Darstellung der verschiedenen

Ansichten von unserem Buche wegfallen lassen, da Herm. von der Hardt diese Ansicht ohne Zweifel nie aufgestellt hat. J. G. Eichhorn in seiner Einleitung ins alte Testament, Leipzig 1783. S. 322 ist, so viel ich weiss, der erste, der sie ihm beigelegt hat, und ihm habe auch ich, wie so viele Andere, in der ersten Ausgabe zu sorglos nachgeschrieben. Ich trug um so weniger Bedenken, dies zu thun, da Eichhorn in den späteren Ausgaben seiner Einleitung (in der ersten giebt er seine Quelle gar nicht an) unter dem Texte H. v. d. Hardt Programma de rebus Jonae, Helmst. 1719 citirt. Was konnte ich Anderes glauben, als dass Eichhorn selbst dieses Programm gelesen und unmittelbar daraus geschöpft habe? Das Programm selbst stand mir nicht zu Gebote. Die ersten Zweifel gegen diese Behauptung flösste mir Gesenius in der Recension meiner Abhandlung in der allgemeinen Literaturzeitung, Halle 1817 ein. Späterhin sahe ich, dass schon früher Rosenmüller Scholia in V. T. P. VII. Vol. II. Lips. 1813. p. 345 und Bertholdt in seiner historisch-krit. Einleitung in sämmtliche kanon. und apokryph. Schriften des A. und N. T. 5ten Bdes 2te Hälfte. Erlangen 1815. S. 2368 die Behauptung Eichhorn's geradezu ein falsches Vorgeben genannt hatten. — Auffallend war es mir daher, dass Eichhorn sich späterhin nicht rechtfertigte, sondern ohne ein Wort hinzuzufügen, das Ganze unverändert in die neueste Ausgabe seiner Einleitung, Göttingen 1824. Bd. 4. S. 342 übergehen liess. Hatte er die entgegenstehende Behauptung Rosenmüller's und Bertholdt's und die von Gesenius geäusserten Bedenklichkeiten nicht gelesen? Das lässt sich wol kaum als möglich denken. Aber warum würdigte er sie denn keiner Antwort? Das Stillschweigen machte mir die Sache noch verdächtiger, als sie es schon durch Gesenius Bedenklichkeiten geworden war. — Aber noch mehr in dem

von Eichhorn citirten Programme H. v. d. Hardt's kann unmöglich dergleichen Etwas gestanden haben, als er ihm aufbürdet. Zwar haben vielleicht weder Rosenmüller und Bertholdt noch Gesenius dieses Programm gelesen; zwar habe ich selbst es nie gesehen; aber dennoch getraue ich mir behaupten zu dürfen, dass dergleichen nicht darin enthalten gewesen sein kann. Noch ehe nämlich von der Hardt jenes Programm schrieb, hatte er schon seinen Jonas in Carcharia, Helmst. 1718, herausgegeben, in welchem er das ganze Buch Jonas änigmatisch-allegorisch erklärt [1]). Gegen dieses Buch erschien: Sig. Beermanni epistola, qua Hermanni v. d. Hardt Jonas in Carcharia examinatur, Guelferb. 1719. Dieser Epistel nun stellte von der Hardt sein Programma de rebus Jonae entgegen [2]). Da also von der Hardt den Zweck hatte, seine frühere Schrift *Jonas* in Carcharia durch dieses Programm zu vertheidigen: so kann er unmöglich bis auf die Verwandlung des Wallfisches in ein Wirthshaus zum Wallfisch alles Uebrige darin rein-historisch erklärt haben. — Nach dem bisher Angeführten sehe ich es als erwiesen an, dass H. v. d. Hardt die ihm aufgebürdete Ansicht vom Buche Jonas nie gehabt habe. — Aber wie ist denn Eichhorn zu diesem Vorgeben gekommen? Mit Gewissheit lässt sich dies freilich nicht sagen, aber doch wol nachweisen, wie er dazu gekommen sein könnte. Sollte es z. B. nicht fast mehr als wahrscheinlich sein, dass Eichhorn zum Behuf eines Werkes von dem Umfange und der Mannichfaltigkeit des Inhaltes, wie seine Einleitung ins A. T. ist, in seinen Collectaneen sich nach und nach den Stoff zu demselben gesammelt habe? Wie

1) Vgl. oben S. 79 flgde.

2) Vgl. Fortgesetzte Sammlung von alten und neuen theologischen Sachen 1725. S. 1073.

wenn das ganze Vorgeben aus einer Bemerkung dieser Collectaneen entstanden wäre? Daraus würde sich nebenher erklären lassen, warum er es nicht entweder aufgab oder ausführlich vertheidigte, als er es von Anderen bestritten sah. Das Buch, aus welchem die Bemerkung geschöpft war, stand ihm vielleicht nicht mehr zu Gebote, an der Richtigkeit dessen aber, was in seinen Collectaneen geschrieben stand, zweifelte er nicht. Und wie? dürfen wir denn daran zweifeln? Warum nicht? Wie leicht schleicht sich nicht in eine Collectaneensammlung eine Bemerkung ein, die nicht aus der ersten Quelle geschöpft ist! Und geht sie erst durch mehrere Hände, wie leicht kann sie dann nicht eine ganz andere Gestalt, einen ganz anderen Sinn erhalten, als den sie in ihrem ursprünglichen Zusammenhange hatte! Veranlassung zur Entstehung dieses von Eichhorn verbreiteten Irrthums müsste also von der Hardt allerdings wol gegeben haben. Ob dies etwa durch sein Programma de rebus Jonae oder, wie Bertholdt vermuthet, durch eine Stelle in seinem Jonas de Carcharia geschehen sei, das kann uns ziemlich gleichgültig sein. Doch kann ich nicht unterlassen, hier auf die kurze Inhaltsanzeige dieser letzten Schrift in den unschuldigen Nachrichten 1725. S. 1072 aufmerksam zu machen, da man aus dieser allein schon einigermassen begreiflich finden wird, wie man dahin habe kommen können, von der Hardt, der freilich schon wegen so vieler sonderbaren Behauptungen berüchtigt genug ist, eine so alberne Meinung aufzubürden. „Er macht,“ so lautet diese Anzeige, „aus der Weissagung Jonä zwei besondere Büchlein. Das erste soll im 1 Cap. das Volck zu Samaria zur Busse ermahnen, das andere ein Gebeth seyn vor ihre Wohlfarth. Im anderen Büchlein werde ihnen das Assyrische exilium angekündigeket, welches jedoch nicht lange währen solte, wenn sie Busse thäten. Weil aber

unter der Tyranney Jerobeami II. nicht erlaubet gewesen, frey zu reden oder zu schreiben, so habe er sich dieser parabel bedienet. So machet er aus Ninive Samariam, aus Jonä Flucht die Hindansetzung des Prophetischen Amtes und sein unzeitiges Stillschweigen, aus dem Schiff die damals sehr beunruhigte Rep. des Volckes Israel, aus den Schiff-Leuten die Bürger zu Samaria, aus dem Geräthe, welches sie ins Meer geworffen, den Tribut, den sie ihren Feinden und Ueberwindern entrichten musten, und endlich aus dem Fisch, der ihn verschlungen, das musaeum oder die Herberge, darinnen er sich drey Tage lang müssen verborgen halten, dieses Buch geschrieben, gebetet, und damit zugleich diss kurtzwährende Gefängniss des Volckes Israel in Assyrien repraesentiret habe."

Zweiter Excurs.

Die Verschlingung des Herakles von einem Seeungeheuer, verglichen mit der biblischen Erzählung von den Schicksalen des Propheten Jonas [1]).

Ohne mich auf eine genauere Untersuchung darüber einzulassen, welches die ursprüngliche Gestalt des Mythos vom Herakles gewesen sei, glaube ich als allgemein anerkannt voraussetzen zu dürfen, dass er durch spätere Zusätze nach und nach erweitert worden sei. Eine sehr reichhaltige Quelle, woraus dergleichen Zusätze zu den Mythen bei den Griechen flossen, war die Identificirung

1) Dieser Excurs erschien zuerst als Programm der Gelehrtenschule zu Husum im Jahre 1836.

fremder Götter und Heroen mit solchen einheimischen, mit welchen sie eine gewisse Aehnlichkeit hatten, verbunden mit der Gewohnheit, das von jenen Erzählte auf diese zu übertragen. Namentlich scheint auch der Mythenkreis vom Herakles auf diesem Wege reichen Zuwachs erhalten zu haben. „In allen Ländern,“ sagt sehr treffend Buttmann [1]), „sind Denkmäler der Vorzeit, die entweder sichtbar das Werk einer, der schwachen Nachwelt unbegreiflichen Menschenkraft oder auch grosser Naturereignisse sind, die in ihrer äusseren Gestaltung absichtlicher Menschenarbeit ähneln. Alle solche schreibt die Sage den Wesen zu, welche das Symbol menschlicher Stärke in den alten Dichtungen sind. Ein solches ist der Herakles der Griechen; aber auch andere Nationen hatten dergleichen, und die Griechen, gewohnt ihre Götter und Heroen in den ähnlichen Gebilden anderer Nationen immer wieder zu finden, erkannten also auch in einer Menge ausländischer Sagen ihren Herakles, auf welchen hiedurch eine so ungeheure Menge von Thaten gehäuft wurde, dass nach der im Alterthum schon herrschenden unkritischen Art, die mythischen Sagen mit der Geschichte zu verbinden, man früh schon die Nothwendigkeit zu fühlen glaubte, mehrere Herakles sämmtlich als in der Geschichte thätige Personen anzunehmen [2]).

Freilich ist es in vielen Fällen mit fast unübersteiglichen Schwierigkeiten verbunden, die späteren Zusätze von

1) Ueber den Mythos des Herakles von Phil. Buttmann. Berlin 1810. S. 23.

2) Cicer. de natura deorum III, 16 rechnet der Herakles sechs auf, Varro beim Servius ad Virgil. Aeneid. VIII, 564 gar vier und vierzig. Im Grunde räumen die Alten, wenn sie z. B. von einem ägyptischen, phönizischen Herakles sprechen, den Satz ein, um den es uns hier zu thun ist, dass nämlich viele von den Sagen über den Herakles aus jenen Ländern abstammen.

dem ursprünglichen Mythos zu sondern; aber manchmal kann man doch auch bei einer solchen Untersuchung zu einem hohen Grade der Wahrscheinlichkeit gelangen. Es giebt aber zwei Wege, welche zu der Ueberzeugung führen können, dass eine Erzählung oder einzele Züge in derselben einem griechischen Mythenkreise ursprünglich fremd gewesen sei. Der erste, ich möchte ihn den philosophischen nennen, wird vorzüglich da seine Anwendung finden, wo der Mythos selbst philosophischer Art ist, d. h. wo in ihm irgend ein Philosophem oder eine Idee sinnlich dargestellt ist. Wäre z. B. wirklich, wie Buttmann behauptet [1]), das Leben des Herakles nichts Anderes, als „ein schöner und uralter Mythos, darstellend das Ideal menschlicher Vollkommenheit, d. h. im Sinne des heroischen Zeitalters die höchste Körperkraft, gepaart mit allen den Vorzügen, die jenes Zeitalter anerkennt — das Ideal dieser Vollkommenheit, geweihet dem Heile der Menschen:" so würde natürlich als späterer Zusatz Jedes anerkannt werden müssen, was sich mit diesem Ideale nicht vereinigen liesse. Bei allem demjenigen dagegen, was zwar mit der Idee, die in dem Mythos dargestellt werden sollte, in keinem inneren, nothwendigen Zusammenhange stände, aber doch damit sich verbinden liesse, würde entweder unser Urtheil schwankend bleiben oder es müssten noch andere Entscheidungsgründe hinzukommen. Diese könnten z. B. aus dem Charakter der Heroenzeit im Allgemeinen oder des hellenischen Volkes oder vielleicht noch anderswoher entlehnt sein. So natürlich und leicht indessen diese und ähnliche Sätze zu sein scheinen mögen, so grosse Schwierigkeiten zeigen sich oft bei der Anwendung derselben auf vorliegende Fälle. Es wird vor Allem dazu erforderlich sein, nicht nur das Ideal,

1) A. a. O. S. 8.

welches der Mythos darstellen soll, bestimmt und deutlich aufzufassen, sondern sich dies auch ganz im Geiste der hellenischen Heroenzeit zu denken; es wird ausgemittelt werden müssen, ob der Mythos blos ein Ideal des dichtenden, schaffenden Geistes sei, oder ob ihm vielleicht ein historisches Substrat zum Grunde liege, das nicht ohne Einfluss auf die Gestaltung des Mythos war, und vielleicht einige der darzustellenden Idee fremdartige Züge enthielt, die auch nachher dem Mythos blieben. Aus diesen kurzen Andeutungen wird es schon von selbst klar sein, wie schwer es oft sein müsse, auf diesem Wege zu einem auch nur einigermassen sicheren Resultate zu gelangen.

Zu einem weit sicherern Resultate führt der zweite Weg, der historische. Dieser bemüht sich historisch nachzuweisen, dass es eine Zeit gegeben habe, wo diese oder jene Erzählung oder doch dieser oder jener Zug in derselben noch nicht zu dem Mythos oder dem Mythenkreise gehörte, mit welchem eine spätere Zeit sie in Verbindung gesetzt hat. Hauptquelle für eine solche Untersuchung sind natürlich neben anderen Denkmälern des Alterthums die Mythographen und andere Schriftsteller, welche jener Mythen erwähnen. Zeigt sich nämlich eine Erzählung oder einzelne Züge in derselben erst bei späteren Schriftstellern, während keiner der früheren ihrer erwähnt: so wird es daraus offenbar fast mehr als wahrscheinlich, dass diese spätere Zusätze enthalten. Gesteigert wird noch in diesem Falle die Wahrscheinlichkeit, wenn dergleichen einzelne Züge und Erzählungen entweder dem Geiste des Mythos widersprechen oder doch nur lose damit zusammenhängen; wenn sich nachweisen liesse, aus welcher Quelle diese Zusätze wol geflossen sein möchten.

Aber wenngleich der historische Weg der sicherere ist und zu einem zuverlässigeren Resultate führt: so führt er

uns andrerseits weniger in den Geist des Mythos selbst hinein, als der philosophische, indem er blos bei der äusseren Gestalt desselben stehen bleibt. Am zweckmässigsten werden daher wol beide Wege mit einander verbunden; der historische lehrt uns manche spätere Zusätze absondern, und bringt uns dadurch der Urgestalt des Mythos näher, und je näher wir dieser kommen, desto leichter wird es sein, den ursprünglichen Geist desselben bestimmt und richtig aufzufassen. So bereitet der historische Weg dem philosophischen die Bahn, und sichert ihn vor manchen Abwegen, auf die er sich nur zu leicht verlocken lassen könnte, während dagegen der philosophische das vollendet, was der historische nur angefangen hat.

Aus dem bisher Gesagten geht von selbst hervor, auf welchen Platz in der Reihe von dergleichen Untersuchungen die nachfolgenden Bemerkungen nur Anspruch machen können. Meine Absicht ist nämlich nicht darauf gerichtet, den Sinn und die Bedeutung des Mythenkreises vom Herakles etwa nach dem Vorgange Buttmann's festzustellen, also nicht darauf, ihn philosophisch zu untersuchen. Eben so wenig ist es meine Absicht, diesen Mythenkreis in seinem ganzen Umfange historisch zu untersuchen, sondern nur auf historischem Wege einige Züge in der Erzählung von der Befreiung der Hesione durch den Herakles als spätere Zusätze zu bezeichnen. Von selbst wird die biblische Erzählung von den Schicksalen des Propheten Jonas, wie der Gang der Untersuchung zeigen wird, mit in die Untersuchung gezogen werden müssen.

Ob die Erzählung von der Befreiung der Hesione ursprünglich dem Mythenkreise des Herakles angehörte oder nicht, das ist für unseren diesmaligen Zweck ziemlich gleich-

gültig [1]); dass sie aber bei den Griechen wenigstens sehr alt sei, geht unbestreitbar aus der Bekanntschaft des Homer mit diesem Mythos hervor. Die Hauptstelle findet sich in der Ilias XX, 144 — 148. Seine Worte sind:

Ὡς ἄρα φωνήσας ἡγήσατο Κυανοχαίτης
τεῖχος ἐς ἀμφίχυτον Ἡρακλῆος θείοιο
ὑψηλὸν τὸ ῥά οἱ Τρῶες καὶ Παλλὰς Ἀθήνη
ποίεον, ὄφρα τὸ κῆτος ὑπεκπροφυγὼν ἀλέοιτο,
ὁππότε μιν σεύαιτο ἀπ' ἠϊόνος πεδίονδε [2]).

Offenbar spricht Homer hier von diesem Mythos als von einer allgemein bekannten Sache, setzt aber auch den Inhalt desselben mehr als schon bekannt voraus, als dass er uns ihn genau angiebt.

Der älteste unter den uns erhaltenen Schriftstellern des Alterthums, der uns den Mythos von der Befreiung der Hesione durch den Herakles in seinen Einzelnheiten etwas genauer angiebt, ist der Mythograph Apollodor aus der Mitte des zweiten Jahrhunderts vor Christi Geburt. Seine Erzählung lautet buchstäblich so [3]): Συνεβεβήκει δὲ τότε κατὰ μῆνιν Ἀπόλλωνος καὶ Ποσειδῶνος ἀτυχεῖν τὴν πόλιν (Τροίαν). Ἀπόλλων γὰρ καὶ Ποσειδῶν, τὴν Λαομέδοντος ὕβριν πειράσαι θέλοντες, εἰκασθέντες ἀνθρώποις, ὑπέσχοντο ἐπὶ μισθῷ τειχιεῖν τὸ Πέργαμον. τοῖς δὲ τειχίσασι τὸν μισθὸν οὐκ ἀπεδίδου, διὰ τοῦτο Ἀπόλλων μὲν λοιμὸν ἔπεμψε. Ποσειδῶν δὲ κῆτος ἀναφερόμενον ὑπὸ πλημμυρίδος, ὃ τοὺς

1) Dass diese Erzählung wahrscheinlich ursprünglich gar nicht zu dem Mythenkreise des Herakles gehörte, geht aus dem hervor, was Buttm. a. a. O. S. 22. 23 sagt.

2) Die zweite Stelle der Ilias, in welcher auf unseren Mythos angespielt wird, XXI, 442 sq. geht uns für dies Mal nichts an, da hier von dem Homer nur berichtet wird, wodurch der Zorn des Poseidon und Apollon gegen den Laomedon erregt worden sei.

3) Apollodori Athen. biblioth. II, 5 — 9.

ἐν τῷ πεδίῳ συνήρπαζεν ἀνθρώπους. χρησμῶν δὲ λεγόντων, ἀπαλλαγὴν ἔσεσθαι τῶν συμφορῶν, ἐὰν προθῇ Λαομέδων Ἡσιόνην τὴν θυγατέρα αὐτοῦ βορὰν κήτει. ὁ δὲ προὔθηκε ταῖς πλησίον τῆς θαλάσσης πέτραις προσαρτήσας. ταύτην ἰδὼν ἐκκειμένην Ἡρακλῆς, ὑπέσχετο σώσειν αὐτὴν, εἰ τὰς ἵππους παρὰ Λαομέδοντοτος λήψεται, ἃς ὁ Ζευς ποινὴν τῆς Γανυμήδους ἁρπαγῆς ἔδωκε. δώσειν δὲ Λαομέδοντος εἰπόντος, κτείνας τὸ κῆτος Ἡσιόνην ἔσωσε. μὴ βουλομένου δὲ τὸν μισθὸν ἀποδοῦναι, πολεμήσειν Τροίαν ἀπειλήσας ἀνήχθη, καὶ προσίσχει Αἴνῳ. Apollodor weiss also, was den Hauptpunkt unserer Untersuchung betrifft, nichts weiter, als dass die Hesione einem Seeungeheuer (κῆτος) zum Raube ausgesetzt und von dem Herakles befreit worden sei. Hygin, Ovid, Valerius Flaccus und namentlich auch Diodor von Sicilien kennen keine andern Umstände bei der Befreiung der Hesione, als die schon vom Apollodor angeführten [1]). Aus dieser Uebereinstimmung der wichtigsten alten Zeugen möchte also wol auch mit der grössten Wahrscheinlichkeit geschlossen werden dürfen, dass die weitere Ausschmükkung des Mythos, die wir bei dem Lykophron und den späteren Scholiasten finden, dem Mythos ursprünglich fremd gewesen sei.

Der eben behaupteten Uebereinstimmung der älteren und wichtigeren Zeugen widerspricht jedoch, wie es scheint, ein durch den Scholiasten zu Homer's Ilias XX, 145 uns erhaltenes Fragment des Hellanikos, eines Logographen aus dem fünften Jahrhundert vor Christi Geburt (496—411). Nachdem dieser nämlich den Hergang der Sache fast ganz so wie Apollodor erzählt hat, bestimmt er zum Schlusse

1) Vgl. C. Jul. Hygini fab. 89 und 31; Ovidii Metamorph. XI, 202 sq., Valer. Flacci Argonaut. XI, 521 sq., Diodorus Siculus IV, 42.

die Art und Weise genauer, wie Herakles das Seeungeheuer getödtet habe; er lässt ihn in den Bauch desselben eindringen, und ihm die Eingeweide zerfetzen. Seine Worte sind [1]: *Ἡρακλῆς δὲ παραγενόμενος ὑπέσχετο τὸν ἆθλον κατορθώσειν, καὶ Ἀθηνᾶς αὐτῷ πρόβλημα ποιησάσης τὸ καλούμενον ἀμφίχυτον τεῖχος, εἰςδὺς διὰ τοῦ στόματος, εἰς τὴν κοιλίαν τοῦ κήτους τὰς λαγόνας διέφθειρεν.* Freilich wenn dies, wie der Scholiast durch sein hinzugefügtes *ἡ ἱστορία παρὰ Ἑλλανίκῳ* bezeugt, wirklich Worte des Hellanikos sind, dann hat alle weitere Untersuchung über diesen Punkt ein Ende, da er nach Homer der älteste unter allen Zeugen ist, die wir für unseren Mythos anzuführen im Stande sind; aber gerade dies, dass der Scholiast treu die Worte des Hellanikos wiedergegeben habe, ist es, was mit siegenden Gründen von Forbiger bestritten worden ist [2]. Der Scholiast zu Homer's Ilias hat nämlich, wie schon Sturz nachgewiesen hat [3], auch an verschiedenen anderen Stellen, in welchen er sich durch ein *ὧδε ἱστορεῖ, ἡ ἱστορία παρὰ τῷ* auf einen Gewährsmann beruft, nicht blos die Worte des genannten Schriftstellers angeführt, sondern sich auch erlaubt, zugleich das mit einzuschieben, was er anderswoher von der Sache wusste. Daraus folgt denn schon, dass allenthalben, wo wir Gründe zu haben glauben, seinem Zeugnisse zu misstrauen, dieses nicht unverdächtig sei. Ferner, schon Heyne hat gezeigt [4], dass unter den von

1) Hellanici Lesbii fragmenta graece, collegit emendavit et illustravit F. G. Sturz. Lips. 1787. p. 145.

2) Prolusio, qua ad audiendas in schola Nicolaitana explorationes discipulorum et declamationes adolescentum e schola discedentium invitat Theoph. Sam. Forbiger. Inest commentatio de Lykophronis Alexandra vs. 31 — 37. Lips. 1817. p. 15. 16.

3) Hellanici fragmenta p. 45 sq.

4) Vgl. Apollodor. III, 4. 1 und J. G. Heynii notae ad Apollodorum. Goetting. 1783. p. 551 und 237.

Apollodor benutzten Quellen auch Hellanikos gewesen sei; woraus folgt, dass dem Apollodor auch die Art und Weise, wie Herakles nach dem Hellanikos dem Zeugnisse des Scholiasten zufolge, das Seeungeheuer erlegt haben soll, nicht unbekannt gewesen sein könne, wenn die angeführten Worte wirklich sich in seinem Werke gefunden hätten. Dass auch Diodor von Sicilien den Hellanikos benutzt habe, geht deutlich daraus hervor, dass er sich mehr als ein Mal auf ihn als Gewährsmann beruft [1]). Wer wird aber glauben können, dass Apollodor und Diodor, die doch das Wunderbare in ihren mythologischen Erzählungen so sehr liebten, gerade den wunderbarsten Umstand in der Sage von der Befreiung der Hesione durch den Herakles hätten unerwähnt lassen sollen, wenn er ihnen bekannt gewesen wäre? Kann man dies aber nicht glaublich finden, so sind wir, *zumal* da auch kein einziger von den übrigen angeführten *älteren* Zeugen etwas von diesem Umstande weiss, zu der Voraussetzung berechtigt, dass die angeführten Worte nicht im Hellanikos standen, sondern ein Zusatz der Art von dem Scholiasten sei, wie er sich erweislich auch anderswo erlaubt hat.

Der älteste Schriftsteller, der den Herakles von dem Seeungeheuer verschlungen werden und wieder glücklich daraus entkommen lässt, ist, da wir das vorgebliche Zeugniss des Hellanikos nicht anerkennen können, so viel wir wissen, Lykophron oder vielmehr der uns unbekannte Verfasser der dem Lykophron beigelegten Cassandra oder Alexandra [2]). Seine Worte sind:

1) Diodor. Sicul. I, 37. Fragment. lib. VI. n. 7.

2) Lycophronis Alexandra vs. 31 — 37. Dass dieses Gedicht nicht vom Lykophron aus Chalkis, der um 280 vor Christi Geburt lebte, sondern von einem jüngeren Verfasser herrühre, ist wol als entschieden anzunehmen. Schwieriger ist es die Zeit seiner Ent-

Αἰ, αἰ τάλαινα θηλαμὼν κεκαυμένη
καὶ πρόσθε μὲν πεύκῃσιν οὐλαμηφόρους
τριεσπέρου λέοντος ὅν ποτε γνάθοις
Τρίτωνος ἠμάλψε κάρχαρος κύων.
ἔμπνους δὲ δαιτρὸς ἠπάτων, φλοιδούμενος
τινθῷ λέβητος ἀφλόγοις ἐπ' ἐσχάραις,
σμήριγγας ἐστάλαξε κωδείας πέδῳ [1]).

Ausser Lykophron wissen nur viel später lebende Schriftsteller, die Scholiasten und christliche Schriftsteller, von dieser Verschlingung des Herakles von dem Seeungeheuer zu sprechen. — Eine für unseren Zweck eben nicht sehr wesentliche Abweichung von der Erzählung des Lykophron ist es, wenn einige spätere Schriftsteller den Herakles nicht von dem Seeungeheuer verschlungen werden, sondern freiwillig in den Rachen desselben hineinspringen lassen. So bediente sich z. B. der Homerische Scholiast in der oben angeführten Stelle der Worte: *εἰσδὺς διὰ τοῦ στόματος εἰς τὴν κοιλίαν τοῦ κήτους.* Eudokia Makrembolitissa sagt auf

stehung zu bestimmen. B. G. Niebuhr über das Zeitalter Lykophron's in seinen kleinen historischen Schriften, 1ste Samml. Bonn 1828 glaubt ihn in das zweite Jahrhundert vor Christi Geburt setzen zu dürfen.

1) Eine genaue grammatisch-lexikographische Erklärung dieser Stelle giebt Forbiger in dem schon citirten Programm S. 4 — 14. Hier, wo es uns nur um den Hauptinhalt dieser allerdings schwierigen Stelle zu thun ist, mag es genügen, Forbiger's Uebersetzung derselben hinzuzufügen: Heu! heu! misera, quae me nutriisti (i. e. urbs patria) incendio destinata, et pridem quidem per naves agmen advehentes trinoctio geniti leonis (i. e. Herculis), quem aliquando Tritonis canis dentibus serratus (i. e. *κῆτος*, pistris) malis absorpsit, sed qui vivus, dissectis intestinis, ustulatus in calido magnae ollae fundo, igni carente foco, capitis comas defluere sensit (i. e. qui vivus et spirans, dissectis intus belluae intestinis, adustus modo in spatioso ventre [nempe naturali ejus calore] velut in foco sine igni [evasit et nonnisi] capillos de vertice defluere sensit).

ähnliche Weise im Violarium (*Ἰωνία*) [1]: *καὶ στὰς ὡπλισμένος παρὰ τὸ στόμιον, ὡς κεχηνὸς ἐπῄει* (nach Heyne's Verbesserung bei Apollodor. II, 5) *τὸ κῆτος ἀθρόως, ᾧ τούτου ἐμπεπέδηκε στόματι. τρισὶ δὲ ἡμέραις καταθεμένος αὐτῷ ἐξῆλθεν ἀποβεβληκὼν καὶ τὴν ἑαυτοῦ τρίχα.*

Dagegen weiss kein heidnischer Schriftsteller etwas davon, dass Herakles drei Tage in dem Bauche des Seeungeheuers gewesen sein soll. Diesen Umstand finden wir erst bei den Kirchenvätern und späteren christlichen Schriftstellern erwähnt, zuerst vielleicht bei Justin dem Märtyrer († 165 oder 163) [2]; dann auch bei Anderen, z. B. bei der Eudokia in der eben angeführten Stelle, bei Is. Tzetzes [3]) und Anderen.

Aus dem bisher Gesagten ergiebt sich also folgendes Resultat: Der alte Mythos wusste nichts von *dem Verschlungenwerden* des Herakles von einem Seeungeheuer; der Zusatz aber, dass Herakles drei Tage in dem Bauche desselben gewesen sei, findet sich erst bei den christlichen Schriftstellern.

Ehe wir weiter gehen, wird es nicht unpassend sein, die hebräische Sage von dem Propheten Jonas, so weit sie mit der von dem Herakles Aehnlichkeit hat, dem griechischen Mythos zur Vergleichung gegenüber zu stellen.

1) Vgl. Excerpta rhetorum et sophistarum Graecorum primus graece et latine edidit Leo Allatius. Romae 1641. p. 344.

2) Justin. Martyr. cohortat. ad gentes p. 327. Mar. Ich führe dies Citat aus Forbiger an, da mir der Justinus Martyr nicht zu Gebote steht; bemerken muss ich jedoch, dass ich die lateinische Uebersetzung dieser Abhandlung in der magna bibliotheca patrum ganz durchgelesen habe, ohne etwas von dem Herakles darin zu finden.

3) I. Tzetzes in den Scholien zu Lykophron vs. 33. Die Stelle selbst werde ich am Schlusse dieses Excurses anführen.

Der Prophet Jonas erhält nach der biblischen Erzählung den Auftrag als Bussprediger nach Ninive zu gehen. Er sucht sich diesem Auftrage durch die Flucht zu entziehen, geht zu diesem Zwecke nach Joppe, und schifft sich auf ein nach Tartessus (תַּרְשִׁישׁ) in Spanien segelndes Schiff ein. Aber was geschieht? Jehova erregt einen furchtbaren Sturm; das Schiff kömmt in die grösste Gefahr; Jonas wird durchs Loos als der Strafbare bezeichnet, um dessen willen der Sturm wüthet, und über Bord geworfen. Sogleich hört der Sturm auf; Jonas aber wird von einem grossen Fisch (דָּג גָּדוֹל, κῆτος) verschlungen, von welchem er jedoch am dritten Tage wieder aufs Trockene ausgespieen wird. Darauf erhält er wiederholt den Befehl nach Ninive zu gehen und geht wirklich hin.

Mag man auch, wie man will, über den Inhalt der biblischen Erzählung urtheilen, die Aehnlichkeit beider Erzählungen, der vom Herakles und vom Jonas, ist in mehreren Zügen so auffallend, dass eine Vergleichung beider sehr nahe liegt. Sie sind daher auch sehr oft, besonders von theologischen Schriftstellern, mit einander verglichen worden. Die älteren Theologen konnten freilich nach ihren Begriffen von der göttlichen Inspiration der Bibel kaum anders, als den heidnischen Mythos für eine Verdrehung der in einem biblischen Buche erzählten und eben dadurch hinlänglich beglaubigten Geschichte des Propheten Jonas halten [1]. Aber seitdem der strenge Inspirationsbegriff im

1) So schon mehrere Kirchenväter, z. B. Cyrillus in commentario ad Jon. cap. II, Theophylactus in commentario ad Jon. cp. 1., unter den älteren protestantischen Schriftstellern namentlich Ger. Jo. Vossius de theologia gentili et physiologia christiana s. de origine et progressu idololatriae lib. II. cap. XV. p. 381 sq. Amstel. 1642; Sam. Bocharti hierozoicon part. post. ed. Jo. Leusden. Lugd. Bat. et Traj. ad Rhen. 1692. lib. V. cap. XII. p. 743. Frid.

vorigen Jahrhundert sein Ansehen grösstentheils verloren hatte, seitdem gewann die Ansicht, dass das Mythische in der Erzählung von dem Propheten Jonas aus dem heidnischen Mythos geflossen sei, auch ihre Vertheidiger [1]).

Und wirklich so nahe die Aehnlichkeit beider Mythen liegt, so schwierig scheint es, ihr gegenseitiges Verhältniss zu ermitteln; denn sie sind nicht nur durch das Local weit von einander getrennt, sondern beide Völker, die Griechen und die Hebräer, standen in keinem unmittelbaren Verkehr mit einander. Die Hebräer waren namentlich durch ihren Mangel an Theilnahme am Seehandel [2]) von *aller* Verbindung mit anderen Völkern ausser ihren Grenznachbaren so zu sagen ganz ausgeschlossen. Schwierig scheint es demnach eine Verbindung zwischen beiden Mythen zu ermitteln. — Findet diese dennoch statt, so *lässt sich* kaum ein anderes verbindendes Mittelglied denken, *als* die Phönizier, sie, die einerseits die nächsten Nachbaren der Hebräer waren, und oft genug nach den Geschichtsbüchern der Hebräer mit diesen bald in freundschaftliche, bald in

Spanhemii (filii) opera tom. I. Lugd. Bat. 1701. p. 387; Jo. Gottl. Carpzovii introductio ad libros propheticos bibliorum veteris testamenti ed. II. Lips. 1731. p. 354.

1) So z. B. Ern. Frid. Car. Rosenmülleri scholia in vetus testamentum, Part. VII. Vol. II. Lips. 1813. p. 355. Zu dieser Ansicht habe ich mich in der ersten Ausgabe dieser Schrift auch bekannt; aber schon in der Vorrede zu derselben wurde ich durch meinen väterlichen Freund, den Professor Geo. Sam. Francke in Kiel, auf das Missliche dieser Ansicht aufmerksam gemacht, und bin neulich durch die schon citirte prolusio von Forbiger völlig von der Unrichtigkeit derselben überzeugt worden. Verglichen zu werden verdient noch W. Gesenius in der allgemeinen Literaturzeitung 1813. S. 177 flgde.

2) Die kurze Periode, während welcher die Hebräer an dem phönizischen Welthandel Theil nahmen, war zu schnell vorübergehend, als dass sie hier in Anschlag gebracht werden könnte.

feindselige Berührung kamen, andrerseits von den ältesten Zeiten her mit Griechenland durch Handel und Colonien in Verbindung standen.

Und in der That es vereinigt sich Manches, woraus sich mit Wahrscheinlichkeit schliessen lässt, dass die phönizische Küste das gemeinsame Mutterland wenigstens eines Theils beider Sagen sei, die sich dann später bei beiden Völkern nach der Verschiedenheit ihrer Denkart nur etwas verschieden gestalteten.

Dass namentlich an der phönizischen Küste viele Localsagen von Meerungeheuern im Umlauf waren, geht nicht undeutlich aus der dort herrschenden Verehrung fischförmiger Gottheiten, des Dagon und der Atergatis oder Derceto hervor [1]).

1) Vgl. J. Seldeni syntagmata de diis Syris. Lips. 1680, lib. II. cap. 3. p. 267 sq., aus welchem so viel hervorgeht, dass die Gestalt dieser Gottheiten eine fischförmige war mit dem Gesichte, den Händen und Füssen eines Menschen (vgl. F. Creuzer's Symbolik und Mythologie der alten Völker II, 63 flgde), welche Gestalt auch schon durch den Namen dieser Gottheiten angedeutet wird. דָּגוֹן ist nämlich nichts Anderes, als דָּג der Fisch, versehen mit der Ableitungssylbe וֹן (vgl. W. Gesenius Lehrgebäude der hebräischen Sprache. Leipz. 1817. S. 513. 514). Atergatis aber leitet Selden und nach ihm Rosenmüller in den Scholien zu Jonas 1, 3 und viele Andere von אַדִּיר דָּג d. h. der grosse Fisch (דָּג גָּדוֹל, κῆτος) ab. Auf denselben Sinn läuft die Ableitung hinaus, welche Gesenius in seinem hebräischen Handwörterbuch unter dem Worte דָּגוֹן giebt. Derceto lautet syrisch geschrieben ܕܪܟܬܐ, und dies stehe für ܕܓܬܐ der Fisch, indem nur nach der im Syrischen so häufig eintretenden Weise ein ר eingeschoben sei (vgl. Gesenius Lehrgebäude der hebräischen Sprache S. 823). Unnatürlich sind die Erklärungen, welche J. D. Michaelis in der oriental. und exeget. Bibliothek, 6ter Thl. Frankfurt 1774. S. 97 flgd. und F. C. L. Sickler in seiner Schrift: Die Hieroglyphen in dem Mythos des Aesculapius. Meining. 1819. S. 74 flgde geben. Dass aber Derceto und Atergetis nur verschiedene Formen eines und desselben Namens

Hier an dem Gestade von Joppe stossen wir ferner auf die Sage von der Befreiung der Andromeda durch den Perseus, die eine so unverkennbare Aehnlichkeit mit der Sage von dem Herakles und Hesione hat, dass man versucht werden könnte, sie für die Mutter derselben zu halten [1]). Die Erzählung lautet nach dem Apollodor ungefähr so [2]): Als Perseus nach Aethiopien gekommen war, wo Kepheus regierte, fand er die Tochter desselben, die Andromeda, einem Seeungeheuer zur Beute ausgestellt. Kassiopeja, die Gemahlin des Kepheus, hatte sich mit den Nereiden um den Preis der Schönheit in einen Streit eingelassen. Dadurch erbitterte sie diese gegen sich, und Neptun, der an dem Zorne seiner Tochter Theil nahm, überschwemmte das Land, und schickte ein Seeungeheuer (κῆτος). Da aber Jupiter Ammon das Orakel ertheilte, *die* Plage werde aufhören, wenn Kepheus seine Tochter Andromeda dem Seeungeheuer zum Frasse aussetzte: so wurde

sind, darüber ist unter Alten und Neuen kaum ein Streit. Vergl. z. B. Plin. hist. natural. V, 23: Ibi prodigiosa Atergatis, Graecis autem Derceto dicta, colitur.

1) Gesenius in der allgem. Literatur-Zeitung a. a. O. sagt: „Wer da weiss und erwägt, wie vielfach zuweilen ein und derselbe Mythos gestaltet worden ist, wie er von Person auf Person überging, von Local auf Local verpflanzt, bald in diese bald in jene Zeit versetzt wurde, wird es nicht unmöglich finden, dass auch den beiden angeführten griechischen Sagen eigentlich nur e i n e zum Grunde lag. Dieses ist um so leichter denkbar, wenn die Sage ursprünglich keine griechische war, sondern fremden Ursprungs in den griechischen Mythenkreis sich eingedrängt hatte. Hierauf aber deutet ausser dem phönizischen Local der einen Sage der Name des Herkules in der anderen; denn es ist bekannt genug, wie viele Züge in dem Mythenkreise des griechischen Herkules von dem gleichnamigen oder ähnlichen phönizischen Gotte entlehnt worden sind.

2) Apollodori Athen. biblioth. II, 4. 2. Vgl. Hygini fab. 64; Ovidii Metamorph. IV, 661 sq.

Kepheus von den Aethiopiern gezwungen dies zu thun. Perseus, der sie hier erblickte und von ihrer Schönheit entzückt wurde, versprach dem Kepheus das Seeungeheuer zu erlegen, wenn er ihm die Gerettete zur Gemahlin geben wolle, und unter dieser Bedingung erlegte er denn auch wirklich das Seeungeheuer. — An dem orientalischen Ursprunge dieser Sage lassen schon die Namen der handelnden Personen kaum zweifeln [1]). Plinius erzählt ausserdem [2]), M. Scaurus habe das Gerippe des Seeungeheuers nach Rom gebracht, und Hieronymus [3]) versichert, dass man noch zu seiner Zeit am Gestade von Joppe den Felsen zeigte, an den die Andromeda angeschmiedet worden sei.

Endlich hat sich noch eine Spur von einer für unseren Zweck höchst merkwürdigen Sage bei dem Aeneas Gaza erhalten. Seine Worte sind [4]): Ἡρακλῆς ᾄδεται, τῆς νεὼς

1) So ist z. B., um nur das leichteste Beispiel hervorzuheben, Kepheus verwandt mit dem Hebräischen כֵּף der Fels, syrisch ܟܺܐܦܳܐ, chaldäisch כֵּיפָא, und daher im neuen Testamente der frühere Name Petri *Κηφᾶς*.

2) Plin. hist. natural. IX, 5. Belluae, cui dicebatur exposita fuisse Andromeda, ossa Romae apportata ex oppido Judaeae Joppe ostendit inter miracula in aedilitate sua M. Scauri, longitudine XL, altitudine costarum Indicos elephantes excedente, spinae crassitudine sesquipedali. Cf. Pomp. Mela I, 11. 20.

3) Die von Rosenmüller in den Scholien zu Jonas 1, 3 angeführte Stelle des Hieronymus lautet so: Hic locus est, in quo usque hodie saxa monstrantur in littore, in quibus Andromeda religata Persei quondam sit liberata praesidio.

4) Ich habe die Worte so angeführt, wie sie in Potter's Commentar zu Lykophron's Cassandra vs. 31 stehen, da ich das Original nicht zur Hand habe. Die lateinische Uebersetzung in der magna bibliotheca patrum tom. 5. saeculi V. P. III. Colon. 1618. p. 633 lautet: Quemadmodum et Hercules fertur, rapta qua vehebatur navi a quadam balaena devoratus et nihilominus salvus conservatus esse.

διαῤῥαχείσης, ἐφ' ἧς ἔπλει, ὑπὸ κήτους καταποθῆναι, καὶ διασώσεσθαι. Dass hier von dem phönizischen Herakles die Rede sei, ist wol fast mehr als blos wahrscheinlich; aber freilich können wir für diese Sage keinen zweiten Zeugen anführen; freilich lebte Aeneas von Gaza erst etwa 500 Jahre nach Christi Geburt, ist also ein sehr später Zeuge. Indessen bedenkt man einerseits, dass er über einen einheimischen Localmythos berichtet, und andrerseits, wie lange dergleichen Localsagen in dem Munde des Volkes sich erhalten können [1]: so wird man sein Zeugniss nicht so ohne Weiteres von der Hand weisen dürfen. Dass übrigens dieser Sage in dem Mythenkreise des Herakles ein Platz in der Geschichte der Befreiung der Hesione angewiesen worden ist, kann kein Grund sein, die phönizische Sage nicht für die Quelle der griechischen zu halten. *Dürften* wir diese Sage mit dem Zuge des Herakles nach Spanien, wie ihn namentlich Diodor von Sicilien berichtet [2], in Verbindung setzen, so dass wir annehmen, Herakles habe der phönizischen Sage zufolge auf diesem Zuge Schiffbruch gelitten, und sei bei dieser Gelegenheit von einem Seeungeheuer verschlungen, aber doch gerettet worden: dann hätten wir einen phönizischen Mythos, der sich sehr genau an den hebräischen anschlösse.

Dem bisher Gesagten zufolge glaube ich folgende Sätze als wahrscheinlich aufstellen zu dürfen: Der Mythos vom Herakles und der Hesione wusste ursprünglich nichts

1) Vgl. die eben aus Hieronymus angeführte Stelle.

2) Vgl. Diodor. Sicul. IV, 17. 18 Cf. Apollodor. Athen. biblioth. II, 5, 10. Dass die Erzählung von dem Zuge des Herakles nach Spanien phönizischen Ursprungs und von dem phönizischen Herakles auf den griechischen übertragen worden sei, bemerkt Heeren in den Ideen über die Politik, den Verkehr und den Handel der vornehmsten Völker der alten Welt, 1ster Thl. 2te Abth. S. 33 der 4ten Aufl. Göttingen 1824.

von einem Verschlungenwerden des Herakles von einem Seeungeheuer; sondern dieser Zug ist von dem phönizischen Herakles auf den griechischen übertragen worden. Auch der hebräische Mythos von dem Propheten Jonas hat sich aus phönizischen Sagen gebildet.

Es bleibt also nur noch die Frage übrig, woher der Zusatz, dass Herakles drei Tage in dem Bauche des Seeungeheuers gewesen sei? Da scheint es mir fast mehr als wahrscheinlich, dass dieser Zug aus der biblischen Erzählung in den griechischen Mythos gekommen sei. Dafür spricht einmal der Umstand, dass wir eben so wenig in den phönizischen Sagen eine Spur davon finden, als irgend einer von den griechisch-heidnischen Schriftstellern etwas davon weiss. Erst die christlichen Schriftsteller, denen die Erzählung von dem Propheten Jonas vorschweben mochte, erwähnen diesen dreitägigen Aufenthalt in dem Bauche des Seeungeheuers. Höchst merkwürdig ist in dieser Rücksicht eine Stelle aus dem Scholiasten I. Tzetzes zu Lykophron's Cassandra zu vs. 33, die es wahrscheinlich macht, dass ein Missverständniss des dem Herakles von Lykophron beigelegten Epithetons *τριέσπερος*, i. e. trinoctio genitus, das sich auf die bekannte Fabel bezieht, nach welcher Zeus der Nacht, in welcher er den Herakles erzeugte, die Länge von drei Nächten gab, Veranlassung dazu gegeben habe, den griechischen Mythos aus dem hebräischen zu bereichern. Die Stelle lautet so: *τριέσπερον τὸν Ἡρακλέα λέγω καλεῖν Λυκόφρονα διὰ τὸ ἐν τῷ κήτει τρεῖς ἡμέρας ποιῆσαι, ἃς ἑσπέρας καλεῖ διὰ τὸ ἀφωτίστον καὶ σκοτεινὴν εἶναι τὴν γαστέρα τοῦ θηρίου.*

Druck von Wilh. Vogel, Sohn.

BAYER. SCHWERSTBESCHADIGTEN
ARBEITSFURSORGE E.V.
8 MUNCHEN 23
LEOPOLDSTR. 155 TEL. 330707

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Friedrichsen, Peter

Kritische Uebersicht der verschiedenen Ansichten von dem Buche Jonas nebst einem neuen Versuche über dasselbe

Leipzig 1841

Exeg. 389 n
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10410695-4